



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

ARIADNE COSTA CABRAL

INTERESSE PRIVADO E INTERESSE PÚBLICO NA FILOSOFIA MORAL E
POLÍTICA DE HUME

CURITIBA

2018

ARIADNE COSTA CABRAL

INTERESSE PRÓPRIO E INTERESSE PÚBLICO NA FILOSOFIA MORAL E
POLÍTICA DE HUME

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas da Universidade Federal do Paraná como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Profa. Dra. Maria Isabel Limongi

CURITIBA

2018

Catálogo na publicação
Biblioteca de Ciências Humanas - UFPR
Sirlei do Rocio Gdulla – CRB 9ª/985

Cabral, Ariadne Costa

Interesse próprio e interesse público na filosofia moral e política de Hume / Ariadne Costa Cabral. – Curitiba, 2018.
72 f.

Orientadora: Prof^ª.Dr^ª. Maria Isabel Limongi
Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná.

1. Hume, David - 1711-1776 - Crítica e interpretação. 2. Interesse público - Filosofia moral. 3. Interesse pessoal - Filosofia moral. 4. Moral - Filosofia. 5. Filosofia política. I. Título. II. Universidade Federal do Paraná.

CDD 192.07

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da Dissertação de Mestrado de **ARIADNE COSTA CABRAL**, intitulada: **INTERESSE PRIVADO E INTERESSE PÚBLICO NA FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA DE HUME**, após terem inquirido a aluna e realizado a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua aprovação no rito de defesa. A outorga do título de Mestre está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

Integrantes da Banca Examinadora	Notas
Profa. Dra. MARIA ISABEL LIMONGI (UFPR) (Presidente da Banca Examinadora)	7,0
Prof. Dr. VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO Examinador Interno-UFPR	7,0
Prof. Dr. FERNÃO DE OLIVEIRA SALLES DOS SANTOS CRUZ Examinador Externo-UFSCar	7,0
Média Final	7,0
Conceito	C

Os examinadores atribuem nota em escala de zero a 10 (dez), sendo considerado aprovado o mestrando que obtiver como nota final, a média aritmética superior a 7 (sete).

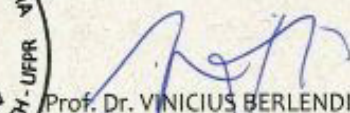
No parecer emitido por ocasião da defesa, constará a nota e o critério: **CONCEITO**.

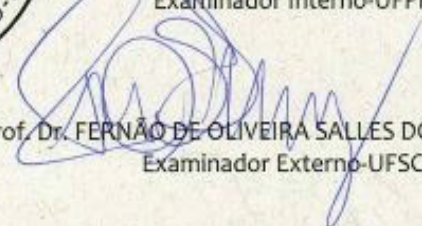
Os examinadores devem registrar no corpo da dissertação/tese as correções sugeridas.




Profa. Dra. MARIA ISABEL LIMONGI

Orientadora e Presidente da Banca Examinadora-UFPR


Prof. Dr. VINICIUS BERLENDIS DE FIGUEIREDO
Examinador Interno-UFPR


Prof. Dr. FERNÃO DE OLIVEIRA SALLES DOS SANTOS CRUZ
Examinador Externo-UFSCar

§ 1º - Será considerado aprovado o aluno que lograr os conceitos A, B ou C.

A = Excelente = 9,0 a 10,0

B = Bom = 8,0 a 8,9

C = Regular = 7,0 a 7,9

D = Insuficiente = zero a 6,9

Aos meus pais Judibal e Virginia que me ensinaram os valores da vida e que sempre me oferecem apoio e ternura em todas as etapas vividas. Sem vocês nenhuma conquista valeria a pena.

AGRADECIMENTOS

A Deus, em primeiro lugar, pela dádiva e oportunidade da vida.

À minha orientadora, Prof^a. Dr^a. Maria Isabel Limongi, por toda a atenção e os ensinamentos dispensados, por conduzir o trabalho de maneira brilhante, e, principalmente, por ser uma grande inspiração acadêmica e filosófica.

A todos os professores e professoras do Departamento de Filosofia da UFPR que ensinaram Filosofia e, por conseguinte, contribuíram para desenvolver meu pensamento crítico filosófico.

Aos meus colegas de curso, que, entre um café ou outro, discutiram problemas e obras filosóficas.

À minha família, que sem tamanho, me apoiaram durante a elaboração deste trabalho.

**Nenhum atributo, reconhece-se, é censurável ou louvável em termos absolutos.
Tudo depende de seu grau. (HUME, 2003, p.303)**

RESUMO

Este trabalho de pesquisa trata sobre os conceitos de interesse próprio e de interesse público e como eles se relacionam em ambas as filosofias moral e política de Hume. As obras exploradas foram *Tratado da Natureza Humana* e *Investigações sobre os Princípios do Entendimento e da Moral*. O problema aparece quando ambos os conceitos parecem tanto se conjugar quanto se opor, dependendo do ponto de vista e perspectiva do contexto adotado. Por serem dois conceitos que ora são semelhantes e ora são diferentes, a teoria egoísta ganha tanto um aspecto de vício ou de virtude, o que desafia a definição de simpatia para Hume, assim como problematiza a natureza humana. A origem da justiça não parece poder se separar dos juízos morais sendo necessária a compreensão dos fundamentos da moral e da política para tentar explicar, com base na natureza dos homens, as leis estabelecidas que mantêm uma sociedade em ordem. Os capítulos foram divididos em três partes, a dizer, o primeiro como uma interpretação de virtude do interesse próprio, no sentido em que se conjuga com o interesse público e nega a natureza humana com características egoístas (renúncia à teoria egoísta). O segundo capítulo explora a perspectiva de interesse próprio como vício e, por conseguinte a necessidade de se estabelecer regras da justiça, visto que a natureza humana é entendida como egoísta (aceitação da teoria egoísta). Finalmente, o terceiro capítulo problematiza o conceito de simpatia que parece compartilhar da dificuldade de definir interesse próprio em vício ou virtude.

Palavras chaves: 1. Interesse próprio, 2. Interesse público, 3. Natureza humana, 4. Simpatia, 5. Teoria egoísta, 6. Moral, 7. Política, 8. Vício, 9. Virtude

ABSTRACT

This research looks at the concepts of self and public interest, and how they are related in both moral and political philosophy of Hume. The books studied were 'Treatise of Human Nature' and 'Enquiries concerning the Human Understanding and concerning the Principles of Moral' The problem comes up when both concepts seem to be attached or opposed, depending on the point of view or perspective of the given context. As they are two concepts that can be either similar or different, the selfish theory gains an aspect of vice and virtue, which also challenges the definition of sympathy for Hume, as well as raises a problem in human nature. The origins of justice don't seem to be possible as apart from moral judgements, so it is necessary to look into the foundations of moral and politics to try to explain, based on the nature of man, the established rules that maintain the order of a society. The chapters were divided in three parts, that is, the first as an interpretation of self interest as a virtue, in the sense that it is attached to public interest and denies a selfish human nature. The second explores the perspective of self-interest as a vice, and as a result, the need to establish rules of justice, since the human nature is understood as selfish. Finally, the third chapter raises the problem of sympathy, which seems to share the difficulty of defining self interest in vice or virtue.

Keywords: 1. Self-interest, 2. Public interest, 3. Human nature, 4. Sympathy, 5. Selfish hypothesis, 6. Moral, 7. Politics, 8. Vice, 9. Virtue

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1 JUÍZOS MORAIS. RENÚNCIA À TEORIA EGOÍSTA E CONVERGÊNCIA ENTRE INTERESSES	13
1.1 RENÚNCIA À TEORIA EGOÍSTA	14
1.2 JUÍZOS MORAIS E CONVERGÊNCIA ENTRE INTERESSES	26
1.3 CONCLUSÃO	31
2 ACEITAÇÃO DA TEORIA EGOÍSTA E ORIGEM DAS REGRAS DA JUSTIÇA	33
2.1 ACEITAÇÃO DA TEORIA EGOÍSTA	39
2.2 INTERESSES E ORIGEM DAS REGRAS DA JUSTIÇA	49
2.3 ENTRE AS OBRAS: <i>INVESTIGAÇÃO</i> E <i>TRATADO</i>	56
2.4 CONCLUSÃO	61
3 SIMPATIA	63
3.1 SIMPATIA E INTERESSE PRÓPRIO – UMA QUESTÃO DE PERSPECTIVA	69
3.2 CONCLUSÃO	73
4 CONCLUSÃO	76
REFERÊNCIAS	78

INTRODUÇÃO

O objetivo principal desta pesquisa é investigar a relação entre interesses próprios e interesses públicos a partir da perspectiva de Hume tanto no âmbito da moral quanto no da justiça. A investigação proposta aborda os questionamentos presentes nas obras do filósofo e envolve essencialmente os conceitos da justiça e da natureza humana que demonstram compartilhar a articulação entre o bem comum e o bem privado. Suas principais obras aqui citadas compreendem o *Tratado da Natureza Humana* e *Investigações sobre os Princípios da Moral*; A proposta, em termos breves, é investigar os fundamentos da justiça no *Tratado* e nas *Investigações* com base na derivação ou independência de dois conceitos: interesse próprio e interesse público. A questão está em saber como Hume pensa a articulação entre esses dois tipos de interesse. Será que interesses públicos derivam do interesse próprio, no sentido que, o sentimento humanitário é uma amplificação do sentimento, ou afeição familiar, e por isso ambos os sentimentos convergem? Ou será que se trata de uma independência entre ambos os conceitos, sendo que o interesse público não se deriva do interesse próprio, mas se contrapõe este? Para compreender melhor como se articulam entre si, é importante, em primeiro lugar, aprofundar as definições de cada conceito de acordo com a perspectiva de Hume e, somente então, pensar suas relações e como eles podem ser independentes ou convergentes.

Há uma separação entre a filosofia moral (virtude natural) e a justiça (virtude artificial) em Hume, de acordo com a qual a primeira possui características inerentes à natureza humana e a segunda é consequência da natureza humana - no sentido que foi convencionada e criada com base na natureza humana para que os homens desfrutassem de suas existências. Esta separação entre a filosofia moral e a justiça auxiliará na compreensão mais esclarecida dos conceitos de interesse próprio e público, apontando que, para Hume, no âmbito da moral, o espírito público está fundamentado na natureza humana virtuosa capaz de benevolência e simpatia. Já no âmbito da política o espírito público parece derivar da natureza humana viciosa, no sentido que é a partir do vício da natureza egoísta e parcial dos homens que se instituem as regras da justiça e as virtudes sociais se mantêm, ou seja, um espírito público que aparece como a correção e regulação do egoísmo. A separação entre os dois âmbitos, a saber, da moral e da política, se evidencia neste momento de

separação entre vício e virtude, e a proposta de uma ligação entre ambos pode ser defendida a partir de uma definição mais abrangente tanto de interesses públicos quanto de interesse próprio.

Trata-se antes de estabelecer definições cuidadosas em torno do que se entende por espírito ou interesse público e o que se entende por amor a si mesmo e interesses próprios, para poder sugerir qualquer ligação entre o âmbito da moral e o da justiça. Sendo assim, estes âmbitos a serem aqui analisados estariam correlacionados por meio das definições de interesse próprio e público que podem ser convergentes ou divergentes. O foco, portanto, é também encontrar um componente que inclua ou articule ambos os interesses e seus cenários, permitindo que o posicionamento de Hume no que se refere à sua própria filosofia seja um pouco menos misterioso.

Investigar o interesse próprio e público envolve uma investigação concernente à teoria egoísta¹ que estava em destaque até então, e abordar tal teoria permite entender melhor a necessidade de se instituir não somente a sociedade, mas também as leis e regras da justiça, cujo fundamento é debatido entre os filósofos do século XVII e XVIII. James Moore, um dos comentadores de Hume, descreve sucintamente o contexto em que se debatia sobre a teoria egoísta e como este debate aparecia em relação às questões da natureza humana, de direito natural e de propriedade:

Primeiro, havia os moralistas da escola o sentimento natural ou sentido moral que descobriram a origem da sociedade em um instinto natural, tal qual o instinto sexual e afeição familiar (Shaftesbury), ou em um sentido moral autônomo (Hutcheson). Em segundo, havia os defensores do direito natural (natural lawyers), os juristas Romanos e os advogados naturais holandeses, que descobriram a origem da sociedade em uma comunidade natural de homens razoáveis que resolviam diferenças que surgiam de alegações da justiça por um apelo a regras que a eles pareciam demonstráveis a partir da natureza. Em terceiro, havia a visão dominante do início do século XVIII, as escolas de direito natural de Locke, que descobriu a origem da sociedade no direito natural de possuir propriedade, e nas promessas e contratos feitos para o estabelecimento de uma sociedade que asseguraria os direitos de propriedade (MOORE, 1976, p. 104).

¹“Que toda benevolência é mera hipocrisia, a amizade um engodo, o espírito público uma farsa, a fidelidade um ardil para angariar crédito e confiança; e que todos nós, ao perseguir no fundo apenas nosso próprio interesse privado, vestimos esses belos disfarces para apanhar os outros desprevenidos e submetê-los a nossas imposturas e maquinações.” (HUME, IPM, App. 2.1)

Resumidamente, era um contexto que abordava a origem da sociedade sob diferentes perspectivas, as quais se destacam: o instinto natural, demonstração na natureza (direito natural) e ideia de contrato. A parte do debate que mais se aproxima da problemática dos interesses é aquela que trata da origem da justiça, ou seja, se a mesma se dá a partir de homens que são naturalmente egoístas ou que são naturalmente guiados pelo bem comum. Assim, esta pesquisa visa investigar os interesses e a origem da justiça para Hume e como ele se posiciona frente ao debate de sua época, visto que o filósofo escocês parece renunciar a teoria egoísta no campo da moral, mas aceitá-la no campo da política.

Este trabalho visa esclarecer como interesse próprio e interesse público estão relacionados. Conforme argumentos no decorrer dos capítulos, uma interpretação de semelhança entre os dois conceitos parece vir em conjunto com a característica de virtude da natureza humana, visto que ambos os conceitos apresentam uma predisposição à harmonia e a segurança da sociedade. A virtude repousa, então, no fato de seres humanos serem dotados mais de benevolência do que de egoísmo, ainda que estejamos tratando do interesse próprio, pois tal atributo nos homens pode ser facilmente observado em contextos de família e amigos – benevolência particular. Se há uma diferença entre os dois conceitos nesse cenário é apenas em *grau*, sendo quase irrelevante, pois ambos os interesses são virtuosos - por mais que estejamos tratando da parcialidade dos homens em relação aos seus familiares e amigos. O interesse próprio seria considerado vício, por outro lado, se pensado em relação à natureza dos homens quando estamos em um contexto mais amplo, como de uma sociedade, em que as regras da justiça se fazem necessárias e imparciais. O interesse próprio e interesse público neste cenário de expansão são diferentes em *espécie*, pois não combinam entre si e geralmente são extremos opostos que conflitam com as regras estabelecidas e os impulsos naturais.

Sendo assim, pretendo esclarecer qual a posição de Hume quanto à natureza humana e o interesse próprio que está sempre presente em todos os conceitos discutidos na sua filosofia. Para isso, é preciso tomar cuidado e estar sempre ciente de qual contexto estamos tratando e assim chegarmos à uma conclusão clara sobre o posicionamento de Hume quanto à natureza humana, a dizer, se esta é egoísta ou benevolente.

1 JUÍZOS MORAIS. RENÚNCIA À TEORIA EGOÍSTA E CONVERGÊNCIA ENTRE INTERESSES

O início da parte 2 da Seção 5 das *Investigações sobre os princípios da moral* começa ressaltando que o amor de si mesmo é um princípio tão poderoso na natureza humana que

se pode desculpar os filósofos que imaginaram que toda nossa preocupação pelo bem público poderia reduzir-se a uma preocupação pela nossa própria felicidade e preservação. (HUME, IPM 5.2)

Em outros termos, Hume deixa aberta a interpretação de que muitos filósofos confundiam amor de si mesmo com interesse público por haver uma “estreita união que é tão visível entre o interesse do público e o de cada indivíduo.” (HUME, IPM 5.2) Neste contexto, ele parece dizer que, apesar de ser um princípio tão poderoso e apresentar uma estreita união com o interesse público, devemos renunciar ao amor de si mesmo e dar lugar a um sentimento mais humanitário. Podemos começar a observar a partir daqui que Hume trata os dois conceitos como uma “estreita união”, apresentando uma semelhança em espécie dos dois conceitos, que caso apresentem algumas diferenças, serão apenas em grau.

Pretendemos investigar sobre essa união e suas fundamentações. Pensar *convergências* entre o interesse próprio e o interesse público parece contrastar com a renúncia a uma teoria egoísta. Visto que se há uma união entre ambos os interesses, fica difícil separá-los na base a ponto de pressupor que as distinções morais não podem se fundar na hipótese egoísta. Em outros termos, a convergência não exclui a parcialidade da simpatia, também interpretada como interesse próprio da base da distinção moral, mas, pelo contrário, contribui para que a interpretação de que o interesse próprio define a moralidade, tal qual o zelo pelo bem comum.

Ainda, a renúncia à teoria egoísta parece contrastar com a *derivação* de um interesse a partir do outro. Pois, se entendermos que interesses públicos derivam de interesses próprios, a renúncia seria de ambos ou de nenhum. A não ser que sejam independentes ou antagônicos (em espécie ou tipo) é que pode-se pensar em sua renúncia.

Caso contrário, conforme será exposto também no decorrer dessa análise, pensar interesses próprios e públicos como antagônicos em graus não possibilita a

interpretação de que um dos interesses seja excluído ou renunciado da base da distinção moral, pois ambos são da mesma natureza. Isto é, o que seria o grau de espírito público se não houvesse o egoísmo para fornecer o contraste? Seria como imaginar uma ponte que, sem um dos lados, não se sustenta e perde a sua definição. Sendo assim, parece mais adequado pensar em uma modificação de um interesse no outro, implicando apenas uma espécie de interesse que varia gradualmente do egoísmo à benevolência. Portanto, o interesse próprio, em verdade, não é tão distinto de interesse público e apresenta, assim, uma ‘estreita união’ que permite o engano de filósofos em reduzir interesses públicos ao egoísmo. Vale a pena ressaltar que esta afirmação se baseia no fato de que entendemos o interesse próprio como virtude e não como egoísmo, haja vista ambos os conceitos apresentarem tendências ao bem comum, explicando o ditado popular “o que é bom para todos, é bom para mim”.

Então, qual é o conceito de interesse próprio para Hume, uma vez que ora ele parece negá-lo e ora aceitá-lo como ponto de partida do interesse público, implicando derivação de um conceito para outro? Há, em seguida, de se buscar uma compreensão mais fundamentada sobre o conceito de interesse próprio e interesse público na filosofia de Hume. Ambos pertencem à natureza humana, e conforme indica Hume, pelo menos um *grau* mínimo de benevolência está presente no coração humano, apesar de saber que somos parciais para com nossas paixões.

1.1 RENÚNCIA À TEORIA EGOÍSTA

Hume claramente se contrapõe à teoria egoísta ao afirmar que “devemos renunciar à teoria de que todo sentimento moral é explicado pelo princípio de amor de si mesmo, e admitir uma afeição de natureza mais pública” (HUME, IPM 5.17). Nesta perspectiva, o *princípio de amor de si mesmo* é entendido como um vício e não como uma virtude, implicado por Hume quando ele sugere que renunciemos à teoria egoísta explicada por este princípio. No entanto, para sustentar melhor a sua renúncia, é importante abordar dois pensadores que, de fato, admitiam uma natureza humana mais egoísta e viciosa. São eles: Hobbes (1588-1679) e Mandeville (1670-1733).

Na filosofia moral de Hobbes há o pressuposto de que os homens são naturalmente mais interessados em si mesmos e, por isso, até mesmo no seu

conceito de piedade, a natureza humana é vista como mais voltada ao interesse próprio e aos prazeres individuais. Em *Natureza Humana* Cap 9.19, Hobbes afirma que, frente à miséria alheia, o contentamento (*joy*) em estar salvo e seguro predomina à tristeza (*grief*) em ver seus amigos em perigo. Este pensamento permite afirmar que, para Hobbes, o sentimento de piedade é, em verdade, uma afirmação de superioridade de si mesmo em relação à situação menos vantajosa de outra pessoa. Neste contexto, o interesse próprio está em destaque visto que o sentimento predominante é o prazer que é sempre voltado ao próprio sujeito. Em outras palavras, o fato do homem agradar-se em saber que está seguro em comparação àqueles que correm perigo procede do prazer, que segundo Hobbes, é a paixão predominante à tristeza:

A partir do que procede da paixão, os homens têm prazer em observar da praia o perigo daqueles que estão no mar em tempestade [...] Todavia, há nele o contentamento (*joy*) e tristeza (*grief*): pois, como há a novidade (*novelty*) e a memória (*remembrance*) de nossa própria segurança presente, que é prazer (*delight*), há também a piedade (*pity*), que é tristeza (*grief*): mas o prazer é, até então, predominante, pois os homens geralmente ficam contentes (*content*) no caso em que são espectadores da miséria de seus amigos.(HOBBS, Human Nature Cap.9.19).

Ainda sobre o sentimento de piedade (*pity*), conforme será abordado posteriormente junto ao princípio de simpatia de Hume, Hobbes entende que ‘fellow-feeling’ é o sentimento que surge ao imaginar que a situação alheia pode acontecer ao espectador. Novamente, o referencial é o próprio sujeito e seus interesses. Quanto mais remota a possibilidade do espectador estar na mesma situação de perigo alheio, mais distante será o ‘fellow-feeling’ e mais acentuado será o prazer por estar em posição superior.

A premissa que Hobbes admite uma natureza humana mais egoísta também tem suas fontes nas três principais causas de guerra (*quarrel*): competição, desconfiança e glória. Nos termos de Hobbes, “a primeira, faz o homem invadir por ganhos; a segunda, por segurança; e a terceira por reputação.” (HOBBS, *Leviatã* Cap.13.49). Sob estes três aspectos, o homem está sempre centrado em si mesmo e, por isso, sempre buscará satisfazer suas próprias necessidades, obtendo algum ganho com isso. Visto que se trata de um sentimento natural, o egoísmo está implícito na preferência por ganhos particulares – bens e propriedades, assim como na

necessidade de garantir a sua própria segurança² e possuir uma boa reputação. Novamente, tal qual o sentimento de superioridade e piedade, aparece em Hobbes a característica de busca pelo próprio prazer, ou seja, de ações de interesse próprio.

Ainda, Hobbes afirma que a primeira lei da natureza, ou a regra geral descoberta pela razão³, é a que os homens são “comandados a procurar a paz” (HOBBS, *Leviatã*, Cap.13.49). Isso seria dizer que os homens, em primeiro lugar, querem garantir o que é de melhor para as suas próprias vidas, ou seja, garantir um contexto de felicidade e bem-estar. Em seguida, deriva-se uma segunda lei:

Que um homem concorde, quando outros também o façam, e na medida em que tal considere necessário para a paz e para a defesa de si mesmo, em renunciar a seu direito a todas as coisas, contentando-se, em relação aos outros homens, com a mesma liberdade que aos outros homens permite em relação a si mesmo (HOBBS, *Leviatã* Cap.14.58).

Este pensamento de Hobbes relacionado às leis da natureza⁴ - que aborda os conceitos de felicidade, bem-estar e liberdade – compartilha do aspecto de um dos tipos de teoria egoísta, mencionada por Hume nas *Investigações*, segundo a qual agimos por interesse próprio, apesar de imaginarmos-nos “isentos de qualquer consideração egoísta” (HUME, IPM 2.2). Tal associação se deve porque, para Hobbes, é em prol da paz e liberdade *própria* que aceitamos um suposto contrato garantindo a paz de *todos* os homens, isto é, um contrato em que

os homens se comprometem reciprocamente a submeter suas vontades à vontade de um homem ou assembleia de homens, que passa a ter poder para decidir acerca de todos os assuntos concernentes à paz (LIMONGI, 1992, p.28).

A ideia de contrato na filosofia de Hobbes apresenta, de certa maneira, uma versão mais discreta de teoria egoísta porque se considera que os homens

² Em seu livro *Hobbes*, Maria Isabel Limongi enfatiza a questão de igualdade entre os homens, que “possuem as mesmas capacidades de corpo e de espírito” (LIMONGI, 2002, p.21), na segunda justificativa da guerra iminente entre eles. A autora afirma que “numa situação de igualdade, é razoável e justificável que os homens se comportem dessa maneira [garantam sua segurança por conta de uma desconfiança mútua]. E essa inferência justifica que nos comportemos de igual maneira a fim de nos precavermos, o que, por sua vez, justifica o comportamento dos outros no mesmo sentido e assim por diante: a lógica da guerra está instaurada” (Ibidem, p.22).

³ “Uma lei natural (*lex naturalis*) é uma norma, ou regra geral, descoberta pela razão.” (HOBBS, *Leviatã* Cap.14.56)

⁴ Hobbes diferencia os conceitos de direito e lei natural: direito (*jus naturale*) consiste em liberdade e lei (*lex naturalis*) determina obrigações. “Direito consiste em liberdade de fazer, ou de evitar; enquanto que lei, difere tanto quanto obrigação e liberdade.” (Ibidem)

transferem⁵ o direito de um ao outro, supondo-se que agiriam, assim, de forma contrária à sua natureza por meio de um suposto contrato. Em outras palavras, esta transferência baseia-se em uma questão de confiança e do pressuposto que os homens não agiriam somente por interesses próprios. Hume parece descrever essa teoria egoísta de aspecto mais discreto na passagem abaixo:

Ainda que não o saibamos, sempre estamos buscando nossa própria satisfação, mesmo quando parecemos profundamente envolvidos em planos para a liberdade e felicidade do gênero humano. [...] Na realidade, o patriota mais desprendido e o mais mesquinho usurário, o herói mais corajoso e o mais abjeto covarde têm, em todas suas ações, exatamente o mesmo interesse pela própria felicidade e bem-estar (HUME, IPM 2.2)

Nesta última citação, Hume parece concordar com Hobbes ao invés de renunciar ao tipo de teoria egoísta defendida por ele, ao menos no que diz respeito a este aspecto ingênuo e discreto da natureza humana que intimamente é carregada de interesse próprio. A renúncia a que Hume se refere é, em verdade, a ideia de maquinação pelo interesse próprio, no sentido de estar sempre consciente em tirar proveito e colocar a si mesmo em primeiro lugar, conforme o termo comumente conhecido por 'interesseiro'. Aqui fica mais claro por que Hume descreve que a natureza humana possui na realidade e ainda que não saibamos' um certo grau de egoísmo, mas que não é suficiente para afirmar que somos feitos completamente, ou que todas nossas ações são tomadas conscientemente pelo interesse próprio. Sendo assim, observamos que a diferença entre interesse próprio e interesse público é apenas em *grau*, sendo ambos da mesma natureza. Enquanto isso, a natureza egoísta é claramente renunciada por Hume exatamente por ele entender que os conceitos recém-mencionados são semelhantes e facilmente confundidos

Hume também descreve outra teoria egoísta a qual apresenta objeções. Diferentemente de um egoísmo menos evidente, conforme abordado nos parágrafos anteriores, um egoísmo mais intencional e vicioso pode ser interpretado nesta outra teoria, segundo a qual a benevolência, o espírito público e a amizade são disfarces. Nos termos de Hume, ele contesta esta teoria segundo a qual "vestimos estes belos disfarces para apanhar os outros desprevenidos e submetê-los a nossas imposturas e maquinações" (HUME, IPM App.2.1). Isso pode levar à inferência que, segundo

⁵ "A transferência mútua de direito (*right*) é aquela a qual os homens chamam de contrato (*contract*)."
(HOBBS, Leviatã Cap. 14.61)

esta teoria egoísta, há uma intencionalidade ou uma racionalidade nas ações humanitárias a elas atribuída uma característica fundamentalmente viciosa.

A filosofia de Mandeville parece compartilhar desta teoria egoísta mencionada por Hume, principalmente pela definição de vício na obra *Uma Investigação sobre as Origens da Virtude Moral*, que se baseia no discurso de alguém que prega o espírito-público pensando nos próprios interesses. Segundo Mandeville, há uma intencionalidade dos políticos em satisfazer seus próprios interesses entendendo que o vício acontece quando eles tentam gratificar os próprios apetites sem consideração pelo público.⁶ Esta intencionalidade, que denota um vício disfarçado, também é derivada da afirmação de Mandeville de que os primeiros rudimentos da moralidade foram mencionados por políticos talentosos para tornar os homens úteis uns aos outros e fáceis de governar.⁷ Sob este aspecto, percebe-se uma inversão de valores propositalmente desenvolvida pelos políticos para que eles mesmos desfrutem de seus discursos e satisfaçam seus apetites. Isto é, eles agem por impulso natural, mas tiram vantagem dos governados que são educados para agirem contrariamente aos seus impulsos naturais.

Para Mandeville, o orgulho é um elemento principal da natureza humana que os políticos⁸ usam para submeter os homens às suas vontades. Ele afirma que, os políticos utilizaram essa máquina enfeitiçadora (*bewitching engine*) para exaltar, pela adulação (*flattery*), a excelência de nossa natureza sob os outros animais e nos instruir sobre as noções de honra e vergonha. Sendo assim, nos termos de Mandeville, o orgulho é inseparável da essência do homem, muito embora ele possa aprender a esconder (*hide*) ou disfarçá-lo (*disguise*)⁹.

No entanto, Hume renuncia a esta teoria ao afirmar que esta é “resultado de um exame extremamente desatento e precipitado” (HUME, IPM 2.1). Dentre suas rejeições à hipótese egoísta, Hume considera que “a objeção mais evidente” (HUME,

⁶ Cf. *British Moralists 1650-1800 Hobbes – Gay Volume 1*. (Oxford University Press, 1969, p.233).

⁷ “Os primeiros rudimentos da moralidade, inventados por políticos talentosos para render os homens como úteis (*useful*) uns aos outros, assim como dóceis (*tractable*), foram principalmente artificiais (*contrived*) para que os ambiciosos pudessem colher mais benefícios, e governar vários deles com mais facilidade e segurança.” (...) “É do pior interesse deles, mais do que qualquer outro, pregar (*preach*) o espírito público (*public-spiritedness*), para, então, poderem colher os frutos do trabalho e abnegação (*self-denial*) dos outros, e, ao mesmo tempo, saciar seus próprios apetites.” (*British Moralists 1650-1800 Hobbes – Gay Volume 1*. Oxford University Press 1969 p.233)

⁸ Políticos ou “aqueles que se comprometeram a civilizar a humanidade.” (Ibidem, p.230)

⁹ Cf. *British Moralists 1650-1800 Hobbes – Gay Volume 1*. (Oxford University Press, 1969, p.232).

IPM 2.6) é aquela que faz parte da “percepção comum” (Ibidem), ou da “aparência óbvia das coisas” (Ibidem), como a benevolência e generosidade, além do fato de compartilharmos um vocabulário moral, ou “linguagem”.

Maria Isabel Limongi, em seu artigo *Sociabilidade e Moralidade: Hume leitor de Mandeville* (2003) também argumenta sobre a rejeição de Hume à hipótese egoísta de Mandeville ao apontar que a diferença entre a filosofia dos dois filósofos está na fundamentação da moralidade. Para Hume, trata-se de uma “capacidade genuína” (LIMONGI, 2003, p.227) enquanto que, para Mandeville, trata-se de uma hipocrisia, embora ambas as filosofias defendam que é “vivendo em sociedade (em sociedades complexas) que nos tornamos criaturas morais e sociáveis (aptos a viver em sociedades complexas)” (LIMONGI, 2003, p.226). O fragmento abaixo ilustra esta perspectiva de Hume e aponta que não é o egoísmo que é próprio da natureza humana:

A objecção mais evidente contra a hipótese egoísta é que, como ela é contrária à percepção comum e as noções não distorcidas, requer-se um extremo contorcionismo filosófico para estabelecer um paradoxo tão extraordinário. Mesmo o observador mais descuidado perceberá que existem disposições como a benevolência e a generosidade, afecções como o amor, amizade, compaixão e gratidão. Esses sentimentos têm suas causas, efeitos, objetos e modos de operação demarcados pela linguagem e pela observação ordinárias, e claramente distinguidos das paixões egoístas. E como essa é a aparência óbvia das coisas, algo que deve ser admitido até que se descubra alguma hipótese, que, ao penetrar mais profundamente na natureza humana, consiga provar que as primeiras afecções são apenas modificações das últimas (HUME, IPM 2.6) Grifos nossos.

Para Hume, a simplicidade e obviedade são suficientes para mostrar que a natureza humana é dotada de um espírito desinteressado e até contrário ao amor de si mesmo. Diferentemente da perspectiva que se tem na física de presumir que, se houver um modo pelo qual se pode produzir um fenômeno, ele decorre das causas menos ‘óbvias e familiares’¹⁰. Hume se vale da natureza animal e de casos frequentes na realidade para mostrar que sentimentos desinteressados são, pelo simples fato de serem óbvios, próprios da natureza humana. Ele ainda acrescenta ao seu argumento o amor entre os seres humanos¹¹ para exemplificar que sentimentos distintos do amor de si mesmo estão mais presentes na

¹⁰ HUME, IPM App. 2.7

¹¹ HUME, IPM App. 2.8/9

realidade do que ‘interesses imaginários’ ou ‘considerações metafísicas’¹². Conforme citação a seguir, a simplicidade – obviedade - é essencial para indicar que a benevolência, ou seja, um sentimento de natureza mais pública, prevaleça sobre o amor de si mesmo.

Além disso, se considerarmos corretamente o assunto, descobriremos que a hipótese que admite uma benevolência desinteressada, distinta do amor de si mesmo, tem realmente mais *simplicidade* e conforma-se melhor à analogia da natureza do que a hipótese que pretende reduzir toda amizade e sentimentos humanitários a este último princípio. (HUME, IPM App. 2.12). Grifo do autor.

Segundo a filosofia moral humana, interesses públicos - no sentido de um sentimento humanitário – se fundamentam na natureza humana. A citação a seguir apresenta uma relação de oposição entre estes interesses e o amor de si mesmo, sendo o primeiro tido como virtude e o último tido como vício: “Devemos renunciar à teoria de que *todo sentimento moral* é explicado pelo princípio de *amor de si mesmo*, e admitir uma afeição de *natureza mais pública*” (HUME, IPM 5.17).

O fragmento textual acima aponta para uma característica da filosofia moral de Hume segundo a qual a natureza humana tende ao interesse comum, ou seja, Hume assume haver uma *natureza mais pública* em nossos sentimentos morais. Por *sentimento moral de natureza mais pública* entende-se a tendência ao bem comum, às vantagens gerais e aos interesses e espírito público. A partir deste pensamento, Hume sugere que as ações humanas são geralmente desinteressadas, ou seja, que o amor de si não motiva todas as realizações humanas. Portanto, para o filósofo, o sentimento moral é um sentimento desinteressado que está presente em todos os humanos e que motiva ações benéficas a todos. Mais uma vez, o *grau* que separa o interesse próprio do interesse comum é quase imperceptível, pois o impulso por uma sociedade boa e justa está tanto nos interesses pessoais quanto de bem comum, e a nossa tendência em formar uma sociedade é natural, o que contribui para fundamentar o argumento de Hume de um *sentimento moral de natureza mais pública*.

¹² “E parece difícil explicar como um sentimento imaginário, tomado e reconhecido como tal, pode estar na origem de alguma paixão ou emoção.” (HUME, IPM App. 2.11); “Considerações metafísicas por um interesse próprio, que não tem fundamento ou realidade.” (HUME, IPM App. 2.7)

Hume insiste que a moralidade, por encontrar seus fundamentos na natureza humana, não pode ser um *sentimento ensinado* ou criado, conforme a perspectiva de Mandeville segundo a qual as noções de honra e vergonha são ensinadas aos homens. Para Hume, trata-se verdadeiramente de um *sentimento partilhado* por seres humanos, haja vista estarem inseridos no mesmo contexto e compartilharem naturalmente de um vocabulário moral. Esta afirmação tem sua raiz no sentimento moral que carregamos por natureza, sentimento este que, por observação e experiência, podemos dizer que muitas vezes impulsionam atitudes claramente desinteressadas¹³.

Se a natureza não tivesse feito essa distinção com base na constituição original da mente, as palavras ‘honroso’ e ‘vergonhoso’, ‘estimável’ e ‘odioso’, ‘nobre’ e ‘desprezível’ não existiriam em nenhuma linguagem; e mesmo que os políticos viessem a inventar esses termos, jamais seriam capazes de torná-los inteligíveis, ou fazê-los veicular alguma ideia aos ouvintes (HUME, IPM 5.3)

E, ainda:

Tais sentimentos [sentimentos morais] estão tão enraizados em nossa constituição e caráter que, a menos que a mente humana esteja completamente transtornada pela doença ou loucura, seria impossível extirpá-los ou destruí-los (HUME, TNH 3.1.2.8)

Na perspectiva humana, o motivo pelo qual realizamos uma *ação* é um pouco obscuro, mas, ainda assim, podemos observar que são muitas as vezes em que o motivo parece ser de natureza mais pública, e, portanto, implicarem em atitudes desinteressadas. A moralidade que associamos ao interesse público é, neste sentido, um caso prático que envolve volições e ações. A partir das considerações a respeito das volições é que julgamos moralmente bom o caráter e as ações de um homem, mas tais ações são aquelas rotineiras e constantes, e não aquelas casuais e involuntárias. Consequentemente, serão boas as ações uma vez que estiverem em concordância com o prazer que dela recebemos e isso significa que serão boas na

¹³ Aqui podemos associar o pensamento de Hume ao pensamento de Hutcheson no que diz respeito a um sentimento desinteressado. Hutcheson defende que “o sentido moral não supõe nenhuma ideia inata, conhecimento ou proposição prática: nós queremos dizer com isso apenas uma determinação de nossas mentes para receber as ideias simples de aprovação e condenação, a partir de ações observadas, antecedentes a quaisquer opiniões de vantagem ou perda (...) da mesma maneira que nos agradam as formas regulares, ou uma composição harmônica, sem que haja algum conhecimento de matemática, ou haver alguma vantagem naquela forma ou composição, diferente do prazer imediato.”. (HUTCHESON, 1994, *Philosophical Writings*, p. 75). Sendo assim, para Hutcheson, o sentimento moral é natural e desinteressado.

medida em que estiverem em concordância com o bem comum e vantagens gerais.

Definir a moralidade de um motivo ou ação, portanto, se fundamenta no sentimento de espírito público implícito na natureza humana que pode ser facilmente observado tanto na história quanto na vida cotidiana.

Isso implica dizer que o princípio de amor de si mesmo não deve ser o motivo único que leva à realização da maioria das ações humanas. Hume entende que o sentimento é a base para os valores morais e que estes são os que fundamentam termos como “honroso ou desonroso, louvável ou condenável” (HUME, TNH 3.2.2.25). Se fosse por motivos de interesse próprio que realizássemos ou admirássemos todas as ações, então não compartilharíamos de um vocabulário moral porque, afinal, o que para um pode ser bom, para o outro pode não ser. Portanto, fica por conta da natureza humana a compreensão e valoração de sentimentos morais, uma vez que representam todos os homens, ou seja, os interesses públicos e não os interesses individuais e egoístas. Assim, por natureza, aprendemos a distinguir o que é bom e o que não é sugerindo, então, que a nossa natureza nos capacita a compartilhar sentimentos morais e desfrutar da harmonia.

A citação a seguir aponta para essa perspectiva de Hume, onde os interesses públicos, ou melhor, o sentimento humanitário, prevalece sobre o sentimento egoísta ao referir-se à “autoridade sobre nossos sentimentos”.

E se os princípios humanitários são capazes, em muitas ocasiões, de influenciar nossas ações, eles devem ter em todos os momentos *alguma* autoridade sobre nossos sentimentos, fazendo-nos aprovar em geral o que é útil para a sociedade e censurar o que é perigoso ou nocivo. Os *graus* desses sentimentos podem ser assunto de controvérsia, mas a realidade de sua existência deve ser supostamente admitida em qualquer sistema ou teoria (HUME, IPM 5.39 – grifo próprio do autor; exceção ‘os graus’).

Hume defende também que o interesse público, ou a agradabilidade, não se refere a uma visão egoísta, pois, mesmo ‘*distante*’ ou não ‘*diretamente envolvido*’ ao interesse próprio, o interesse público está sempre em questão por afetar nossos sentimentos por simpatia:

Mesmo quando a injustiça é tão distante que não afeta nosso interesse, ela ainda nos desagrade, pois a consideramos prejudicial à sociedade humana e perniciosa para todas as pessoas que se aproximam do culpado de tê-la cometido. (HUME, TNH 3.2.2.24).

Acreditamos que seja muito relevante abordar a benevolência e o princípio de simpatia para ampliar a compreensão da moralidade no espírito público. Até aqui, o sentimento humanitário, ou interesse público, foi associado ao conceito de natureza humana, e para fundamentar mais esta associação, apresentaremos brevemente a benevolência e a simpatia como úteis e participantes da natureza humana, tendo em vista o espírito público. Embora o termo simpatia não apareça na citação abaixo, a mesma evidencia a prevalência de um sentimento humanitário que, segundo Hume, é da natureza humana¹⁴:

Qualquer acontecimento ou notícia recente que afete o destino de Estados, províncias ou um grande número de indivíduos tem enorme interesse mesmo para aqueles cujo bem-estar não está diretamente envolvido. (HUME, IPM 5.31).

Limongi (2003) afirma que “a simpatia é considerada por Hume, sobretudo como o princípio natural dos *juízos* e não, ao menos não imediatamente, das *ações* morais [e que] a simpatia é o princípio natural da moral” (LIMONGI, 2003, p. 232). A partir destas duas premissas, segue-se que a moral e o juízo apresentam a mesma importância na definição de simpatia, o que implica dizer que a moralidade, para Hume, se funda principalmente nos juízos, e não nas ações.

Com base na argumentação de Limongi, podemos entender que a natureza dos homens é capaz de, ao menos, julgar ações virtuosas, ou seja, de julgar moralmente, a partir de um ponto de vista geral. Este ponto de vista geral é o que fundamenta os juízos morais e a perspectiva humeana de que os homens possuem, por natureza, um sentimento humanitário que preza pelo bem comum. Portanto, a simpatia funciona, resumidamente falando e em termos breves neste contexto, como uma associação de um evento a um juízo geral, determinando, assim, a moralidade de uma ação.

A associação de um evento por simpatia defendida por Hume se difere da teoria egoísta de Hobbes, pois para Hume nós conseguimos imaginar a situação que o outro indivíduo experimenta, compreender e ter noção de sua dor ou sofrimento mesmo que tal situação provavelmente nunca nos ocorra. Hobbes apresenta um pensamento contrário à simpatia de Hume quando fala sobre ‘pena’ (*pity*) ou

¹⁴ O prazer proveniente da perspectiva de utilidade reduz-se aos sentimentos de humanidade e simpatia (HUME, EPM 9.12).

‘compaixão’ (*compassion*), ou ‘*fellow-feeling*’.¹⁵

Segundo Hobbes, tal sentimento ‘surge da imaginação que uma calamidade semelhante poderá acontecer-lhe’ e que carregará menos pena ou compaixão aquele que se pensar menos envolvido. Sendo assim, enquanto para Hobbes, o sujeito se imagina na situação alheia. Já Hume entende que o sujeito se reconhece alheio à situação e imagina a dor do outro sujeito. Ainda, Hume entende que quando nossos interesses não estão envolvidos, o interesse comum é o que prevalece, não porque nos vemos envolvidos na situação - tal qual pensava Hobbes -, mas porque compreendemos que este é o melhor para todos os envolvidos na situação:

Ora, como essas vantagens [vantagens que resultam de qualquer tipo de hábito ou caráter – meio-termo] são desfrutadas pela pessoa que possui o caráter, não pode de modo algum ser o *amor de si mesmo* o que torna sua contemplação agradável para nós, os espectadores, e que inspira nossa estima e aprovação. Nenhum esforço da imaginação pode converter-nos em outra pessoa e fazer-nos imaginar que, por sermos ela, colhemos benefícios dessas valiosas qualidades que lhe pertencem. Ou, se isso fosse possível, nenhuma rapidez da imaginação poderia transportar-nos imediatamente de volta para nós mesmos e fazer-nos estimar e admirar essa pessoa enquanto distinta de nós. Pontos de vista e sentimentos tão opostos à verdade e uns aos outros não poderiam ter lugar ao mesmo tempo na mesma pessoa. Portanto, toda suspeita de considerações egoístas está aqui totalmente excluída (HUME, IPM 6.3).

Então, uma perspectiva de Hume sobre este impulso natural pelo bem comum¹⁶ está presente na sua teoria de simpatia - oposta à teoria egoísta - assim como na sua teoria de sentimentos morais naturais, tal qual o sentimento natural de benevolência que “nos leva a dedicar aos interesses da humanidade e da sociedade” (HUME, IPM 5.43). Para Hume, “somente a afecção humanitária pode prover uma fundação para a moral” (HUME, IPM 9.6).

O conceito de benevolência, para Hume, representa muito bem o espírito público presente na sua teoria da moral. A utilidade, por ser uma fonte do sentimento moral, é também uma fonte da benevolência. Hume deixa claro, muitas vezes, que a virtude moral – benevolência, por exemplo, se deve à utilidade e agradabilidade e que estes dois últimos conceitos estão sempre associados - seja em referência ao

¹⁵ Tristeza (*grief*) pela calamidade de outrem é pena (*pity*); e surge da imaginação de uma calamidade semelhante que pode lhe atingir; e, portanto é chamada também de compaixão (*compassion*), e na frase deste presente momento um ‘*fellow-feeling*’ (HOBBS, Leviatã Parte I – Do Homem).

¹⁶ Basta que a experiência nos ensine que este [sentimentos humanitários ou de companheirismo] é um princípio da natureza humana (HUME, N.A 3 IPM 5.17).

próprio homem que possui tal virtude ou em referência aos outros. A citação abaixo explicita que a utilidade e agradabilidade, que estão presentes no espírito benevolente, não podem ser pensadas em separado, pois qual seria o sentido de bom se não fosse útil?

Parece que jamais houve qualidades recomendadas por alguém como uma virtude ou excelência moral senão pelo fato de ser *útil* ou *agradável* para o *próprio* homem que a possui ou para *outros*. Pois qual outra razão poderia jamais ser dada para o louvor ou para a aprovação? Ou qual seria o sentido de enaltecer um *bom* caráter ou uma *boa* ação se ao mesmo tempo se admitisse que *não servem para nada*? (HUME, IPM Um Diálogo 37 – grifo do autor¹⁷).

Em outros termos, podemos pensar que agimos de maneira benevolente porque é a tendência da nossa natureza humana tal sentimento humanitário que, conforme apresentado acima, não se dissocia da utilidade. Ainda certa parcialidade da natureza - no que se refere a afecções por pessoas mais próximas da nossa realidade, não é suficiente para afirmar uma teoria egoísta que nega o sentimento de benevolência ou o explica em termos de amor de si mesmo.

Em verdade, o termo benevolência já carrega em si uma característica humanitária e pública, visto que a benevolência está sempre voltada ao próximo e não ao próprio sujeito. Hume diferencia benevolência geral de benevolência particular, mas em ambos os casos, trata-se de ações desinteressadas, no sentido de serem contrárias ao amor de si mesmo e interesses próprios. O filósofo afirma, em nota nas *Investigações sobre os princípios da moral* (HUME, IPM Nota 1 App. 2.5), que a benevolência geral “tem lugar quando não temos amizade nem relacionamento nem apreço especial pela pessoa, mas sentimos por ela apenas uma simpatia geral” e a benevolência particular “se funda em uma opinião sobre a virtude, em favores que nos foram prestados, ou em ligações particulares” (Ibidem).

Embora por benevolência particular possa parecer que sejamos tendenciosos aos nossos próprios interesses, este conceito é muito distinto do amor de si mesmo, já que é um sentimento que, por definição e observação, visa sempre o bem alheio, inclusive muitas vezes em detrimento do bem do próprio agente. Então, mesmo que

¹⁷ É curioso observar por que Hume enfatiza os termos ‘útil’, ‘agradável’, ‘próprio’ ‘outros’, ‘bom’, ‘boa’, e ‘não servem para nada’. A minha pesquisa coincide com os termos destacados, e posso pensar um paralelo que inter-relaciona sentimento moral (utilidade e agradabilidade), interesses próprios (‘próprio’) e interesses públicos (‘outros’), o que contribuirá para a articulação que pretendo mostrar entre estes dois últimos conceitos com a moral e a justiça.

haja uma preferência de alguém mais próximo por alguém desconhecido, esta preferência é sempre em relação ao outro e não a si. O conceito de benevolência, portanto, é muito próximo do princípio de simpatia comentado nos parágrafos acima, que envolvem fundamentalmente o espírito público e a ausência de interesses voltados a si mesmo.

Então, a diferença entre benevolência geral e particular é também apenas uma diferença de *grau*, tal qual o interesse próprio e público. A natureza humana fica assim inafetada de características egoístas e de uma definição viciosa. A virtude repousa no fato de os homens serem, por natureza, mais benevolentes e capazes de viver em sociedade com tendências ao bem comum do que dotados de atributos com tendência ao amor próprio que apenas prejudicam a comunidade.

1.2 JUÍZOS MORAIS E CONVERGÊNCIA ENTRE INTERESSES

[...] (2) concedendo que os interesses da sociedade, mesmo considerados apenas em si mesmos, não nos são totalmente indiferentes (HUME, IPM 5.17).

A felicidade e harmonia de todos em uma sociedade são objetivos comuns que se fundam na natureza humana já que se referem a sentimentos morais. A partir da citação a seguir pode-se concluir que o nosso principal interesse, ou objetivo comum, é a felicidade da sociedade – que é um interesse público –, pois esta resulta em nosso próprio benefício. Em outras palavras, a felicidade da sociedade é útil e esta utilidade é na visão de todos (espírito público), e não *em referência ao próprio sujeito*, porque tal conceito encontra sua origem na moral:

Assim, se a utilidade é uma fonte do sentimento moral¹⁸, e se essa utilidade não é sempre considerada em referência ao próprio sujeito, segue-se que tudo o que contribui para a felicidade da sociedade recomenda-se diretamente à nossa aprovação e receptividade (HUME, IPM 5.17).

¹⁸ 'A utilidade é *uma* fonte do sentimento moral' implica que há outras fontes do sentimento moral, e é exatamente o que Hume afirma (EPM Um diálogo 42), a saber, que há quatro fontes do sentimento moral e que elas 'fluem' com mais ou menos abundância que as outras, depende de diferentes costumes que têm também diferentes utilidades e variam em épocas e lugares: "(...)ao dar desde o início uma certa inclinação à mente, [diferentes costumes] podem produzir uma maior propensão seja para qualidades úteis, seja para as agradáveis; seja para as que tomam em consideração o próprio sujeito, seja as que se estendem à sociedade. Essas quatro fontes do sentimento moral continuam todas subsistindo, mas acidentes particulares podem ocasionalmente fazer que uma delas flua com mais abundância que as outras".

A afirmação de que *'a utilidade é fonte do sentimento moral'* é feita novamente por Hume, mas o termo 'sentimento moral' é substituído por seu aparente sinônimo de 'sentimento de aprovação ou desagrado', o que pode representar mais uma corroboração para definir moralidade a partir de agradabilidade e desagradabilidade.

Ombros largos, ventre esbelto, articulações firmes, pernas afiliadas, todos esses traços são belos em nossa espécie porque dão indicações de força e vigor. *As ideias de utilidade* e de seu oposto, embora não determinem inteiramente o que é formoso ou disforme, *constituem evidentemente a fonte de uma parte significativa dos sentimentos de aprovação ou desagrado* (HUME, IPM 6.25).

Portanto, a fonte dos sentimentos morais /sentimentos de aprovação e desagrado é a utilidade, o que permite chegar à outra conclusão: a utilidade se dá no sentido público porque é moralmente aprovável e agradável pela natureza humana. Além disso, dizer que a utilidade é fonte de sentimentos morais é dizer que há uma relação de dependência entre sentimentos morais e utilidade, sendo o primeiro dependente do segundo - ou seja, um sentimento só é moral, ou agradável, se ele expressar utilidade pública.

Podemos, a partir de então, pensar o espírito público presente na natureza humana se entendermos a relação de utilidade e moralidade. Haja vista que a utilidade é sempre no âmbito coletivo¹⁹, enquanto algo for agradável, será também útil. A utilidade está para a fonte do sentimento moral assim como o espírito público está para a fonte da agradabilidade:

A utilidade é apenas uma tendência para um certo fim, e seria contraditório supor que alguma coisa agrade enquanto meio para um certo fim se esse próprio fim não nos afeta de modo algum. Assim, se a utilidade é uma fonte do sentimento moral e se essa utilidade não é sempre considerada em referência ao próprio sujeito, segue-se que tudo o que contribui para a felicidade da sociedade recomenda-se diretamente à nossa aprovação e receptividade (HUME, IPM 5.17).

Ao tratar da utilidade, que é a fonte do sentimento moral, Hume não compartilha da teoria egoísta porque para ele, o amor de si mesmo não é o fim último da utilidade. O fim último da utilidade, para Hume, é o interesse público, que conflui com o interesse próprio, já que seria "contraditório supor que alguma coisa agrade

¹⁹ Cf. Hume, "A utilidade é agradável e granjeia nossa aprovação. Esta é uma questão factual, confirmada pela observação diária. Mas útil? Para que? Para os interesses de alguém, certamente. Mas interesses de quem? Não apenas os nossos, pois nossa aprovação frequentemente se estende para além dessa esfera." (HUME, IPM 5.15)

enquanto meio para um certo fim se esse próprio fim não nos afeta de modo algum” (Ibidem).

A utilidade é aqui definida por alguma coisa que agrada enquanto meio para certo fim, pois, sendo útil, é agradável para um certo fim. Em poucas palavras seria dizer que o fim último de uma ação humana é o interesse público porque ele é útil à manutenção da sociedade, ou pelo menos, para um grande número de pessoas, e tal fim, de fato, nos afeta. Neste contexto, podemos notar facilmente dois tipos de interesses que não são inteiramente opostos e antagônicos, mas parecem ser de *graus* diferentes, já que o espírito público parece prevalecer, ou seja, parece estar em um *grau* superior ao amor de si mesmo. Verificamos isso em diversas passagens, a saber:

Os graus desses sentimentos [nossos sentimentos e princípios humanitários] podem ser assunto de controvérsia, mas a realidade de sua existência deve ser supostamente admitida em qualquer sistema ou teoria (HUME, IPM 5.39).

E como uma preocupação benevolente pelos demais está difundida em maior ou menor grau entre todos os seres humanos, e é a mesma em todos, ela surge mais frequentemente no discurso (HUME, IPM 9.9).

Parece ser uma vantagem da presente teoria [espírito público] o fato de não se comprometer com a popular disputa acerca dos *graus* em que a benevolência ou de amor de si mesmo participam na natureza humana (...) Para nossos propósitos, basta admitir que há alguma benevolência, ainda que pequena infundida em nosso coração (HUME, IPM 9.4).

Aumentai até um grau suficiente a benevolência dos homens ou a generosidade da natureza, e tornarei a justiça inútil, preenchendo seu lugar com virtudes muito mais nobres e bênçãos valiosas (HUME, TNH 3.2.2.16).

Conforme Hume aponta nestes trechos, há uma diferença em grau entre espírito público e amor de si mesmo, mas tal variação não é importante para Hume, pois basta admitir que há um grau mínimo de benevolência na natureza humana. Este posicionamento de Hume é importante para que possamos definir que há aqui uma diferença em graus entre interesse próprio e interesse público, e não uma diferença em espécie. Portanto, quando se fala em interesses próprios e públicos que confluem, se pensa em uma diferença em graus, na qual interesse público parece

prevalecer sobre interesse próprio.

Hume renuncia uma teoria moral egoísta e, por vezes, parece induzir que, na verdade, não existe uma redução a um tipo de sentimento, ou seja, a natureza humana não é nem benevolente nem egoísta. Tal pensamento pode ser inferido a partir da característica de sua filosofia, segundo a qual se os homens fossem dotados naturalmente de extrema benevolência ou egoísmo, por conta de uma natureza extremamente abundante ou escassa, não haveria justiça, pois as “regras jamais teriam sido imaginadas” (HUME, TNH 3.2.2.19) ou jamais seriam mantidas²⁰.

Mais adiante tratarei da justiça. Entretanto, o foco neste momento é a relação entre os interesses próprios implícitos pelo egoísmo e os interesses públicos implícitos pela benevolência, que parecem se compor na diferenciação em graus do interesse próprio e público. Para Hume, conforme mencionado anteriormente, a diferença entre os dois tipos de interesse é de grau, sendo a benevolência o sentimento que exerce autoridade sobre nossos sentimentos. Percebe-se aqui o contraste com a filosofia de Hobbes que aceita a teoria egoísta ao afirmar que o prazer é predominante à tristeza e, por isso, tendemos a nos preocupar mas conosco e buscar nossa própria felicidade ou invés de sentir pena (*pity*) ou tentar ajudar aqueles que passam dificuldade.

Portanto, a diferenciação em graus a qual me referi pode ser ilustrada neste contraste entre os dois filósofos, a saber, para Hobbes, o prazer é predominante no sentido de interesse próprio, enquanto que, para Hume, o prazer é predominante no sentido de interesse público.

A virtude benevolente que tratamos aqui, na visão de Hume e Hutcheson, diz respeito ao agente, mas ela é julgada pelo espectador. Hutcheson, afirma que “todos os homens têm amor próprio [*self-love*], assim como benevolência” (HUTCHESON, 1994, *Philosophical Writings*, p. 79) e estes dois princípios [*principles*] podem convergir, divergir ou serem indiferentes de acordo com as situações observadas. Ou seja, sob a perspectiva do espectador que representa a opinião pública e o senso comum. O espectador é quem julga as ações, e podemos inferir isso a partir da

²⁰ O egoísmo, em uma visão de Mandeville, pode manter as regras da justiça porque os homens, que são egoístas, querem garantir que o egoísmo alheio não os prejudique. No entanto, quando falamos em extremo egoísmo, entende-se o oposto, ou seja, que as regras da justiça não poderiam ser mantidas, uma vez que são homens extremamente egoístas e que, portanto, não validariam nenhuma regra por não querer abdicar de nenhum de seus interesses.

citação de Hutcheson:

No entanto, deve aqui ser observado, que todos os homens têm tanto amor-próprio (*self-love*) quanto benevolência, estes dois princípios podem conjuntamente incitar um homem à mesma ação; mas, então, devem ser consideradas como duas forças que impelem o mesmo corpo para o movimento (*motion*); às vezes elas conspiram (*conspire*), as vezes são indiferentes uma à outra, e às vezes são, em algum grau, opostas. [...] Na maioria dos casos, é impossível para os homens saber o quanto seus amigos (*fellows*) são influenciados por um ou por outro destes princípios; mas, mesmo assim, a verdade geral é suficientemente certa, que este é o caminho no qual a benevolência das ações deve ser considerada. (HUTCHESON, 1994, *Philosophical Writings*, p.79)

Para Hutcheson, o espectador pode considerar um ato benevolente mesmo que sejam convergentes aos interesses do agente, pois isso não diminui [*diminishes*] a benevolência da ação. Entretanto, caso perceba que o agente se prejudica ao ser benevolente, então o princípio de benevolência se opõe ao de amor-próprio [*self-love*], pois “a benevolência é proporcionada à soma de bem produzido, em adição à resistência de amor próprio superada por ela” (Ibidem). Por fim, enquanto indiferentes, aquele que preferiu agir por interesses próprios tem a benevolência proporcionada ao remanescente de bem, que a benevolência pura teria produzido, conforme fragmento abaixo:

Quando aquele que não produziu suficiente bem comum (*public good*), que não tenha sido por interesse próprio (*self-interest*), então o efeito do amor de si mesmo (*self-love*) deve ser deduzido, e a sua benevolência (*benevolence*) será proporcional ao bem remanescente, o qual a benevolência pura (*pure benevolence*) teria produzido. (Ibidem)

Nota-se, portanto, que os princípios são tomados na perspectiva do espectador e são pesados conforme interesses comuns. A filosofia de Hume se aproxima da de Hutcheson que, neste momento, em se tratando da visão do espectador, pode-se inferir a predominância de interesses públicos sobre interesses próprios. Afinal, o espectador representa uma imparcialidade quanto à situação em julgamento e se pauta em opiniões compartilhadas por todos, fundamentadas nas ideias de aprovação e virtude.

Hutcheson apresenta argumentos contrários às teorias egoístas na Seção 2.10

de *An Enquiry Concerning Moral Good and Evil* e tal argumentação o aproxima de Hume. Para Hutcheson, podemos entender a benevolência a partir do sentimento de pais para os filhos - que considera ser um sentimento desinteressado. Tal sentimento é implantado no homem pela natureza, como “o desejo natural dos pais pelo bem de seus filhos e aversão às suas misérias” . Sendo assim, o desejo é “antecedente à conjunção de interesse, e a sua causa, não seu efeito” (HUTCHESON, 1969, p.279) Logo, é possível relacionar a filosofia de Hutcheson à de Hume como semelhantes também sob este aspecto de renúncia à teoria egoísta, a partir da derivação do sentimento natural explicado pelo afeto de pais e filhos, para um sentimento humanitário presente na natureza humana.

1.3 CONCLUSÃO

Até aqui, interpretamos a filosofia moral de Hume sob uma perspectiva da natureza humana com tendência ao espírito público ao invés de características mais egoístas. Primeiramente, entendemos que a natureza humana possui um grau maior de benevolência se comparado ao interesse próprio dos homens. Devemos considerar que, para a definição da moral na filosofia de Hume, o interesse próprio é tido como vício, apesar de estar presente nos homens. O interesse e preferência pela satisfação das próprias paixões é constantemente superado pela virtuosidade na maioria dos corações dos homens que buscam viver harmoniosamente e desfrutarem da felicidade e benefícios da sociedade.

Dentre os argumentos do filósofo, podemos destacar a obviedade e simplicidade dos fatos que são comumente observados na natureza, tanto humanos quanto animais. Ainda, o fato de compartilharmos um vocabulário moral implica que compartilhamos também sentimentos de agrado e desagradando resultando, assim, na concordância pelo que chamamos de útil e agradável. O princípio da simpatia é um conceito chave também para entendermos que os homens são capazes de pensar em contextos mais amplos e não são limitados por suas próprias paixões e interesses. Se os homens fossem inteiramente interessados em si mesmos não seriam capazes de julgar ocorrências alheias de maneira imparcial a ponto de prevalecer uma opinião geral sobre o que seria melhor para a maioria dos homens.

A renúncia de Hume à teoria egoísta, portanto, se refere à renúncia que o interesse próprio está na base das distinções morais, valendo-se de argumentos que fundamentam que o interesse público prevalece ao interesse privado.

Nos próximos capítulos, entretanto, será discutido o contexto dos interesses na justiça e como a perspectiva do filósofo parece ser diversa quando avaliamos o interesse próprio à luz da política - direcionando o interesse público a um espaço secundário na natureza humana.

Sendo assim, o interesse próprio, que neste capítulo é entendido como vício e superado pela virtude do espírito público, nos capítulos seguintes será visto como vício, mas não necessariamente superado pelo espírito público.

2 ACEITAÇÃO DA TEORIA EGOÍSTA E ORIGEM DAS REGRAS DA JUSTIÇA

(A) justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita dos homens, em conjunto com a escassez das provisões que a natureza ofereceu para suas necessidades. (HUME, TNH 3.2.2.18)

Se no tratamento dos princípios da moral Hume abraça a tese de que a natureza humana é benevolente e que os juízos morais não estão fundados no egoísmo, ao tratar da origem da justiça, em contrapartida, muitas vezes Hume parece indicar que a natureza dos homens é egoísta, conforme podemos observar na citação acima. Ao dizer que a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo e da generosidade restrita, em conjunto com a escassez das provisões – ou seja, com a utilidade²¹ (já que não vivemos em extrema abundância nem extrema penúria), Hume pressupõe uma natureza em si mais egoísta e parcial. O fato dos bens da natureza serem escassos já impõe a necessidade de competição para sobrevivência. Neste contexto, o interesse próprio, ou seja, o egoísmo dos homens, se dá primeiramente e necessariamente por uma questão de sobrevivência. Em outras palavras, se poderia afirmar que, de uma perspectiva humeana, a fundação de uma sociedade depende do egoísmo²², enquanto a sua manutenção depende do espírito público.

A partir deste momento, trataremos das passagens da obra de Hume em que o interesse próprio e o interesse público aparecem como duas *espécies* de interesses, diferentes em natureza, e que não confluem entre si, sendo opostos e geralmente conflituosos. Os conceitos de interesse próprio e interesse público aqui apresentam características claramente diversas, sendo necessária uma transformação ou redirecionamento do primeiro para o segundo, passando de um vício para uma virtude.

James Moore, comentador de Hume, aponta que a sociedade e o sentimento humanitário diferem do sentimento de família, ou seja, que a sociedade não brota dos mesmos sentimentos que temos em relação à família e, ainda, que a afeição pela

²¹ Em referência à Seção 3.1 das *Investigações sobre os Princípios da Moral*, D.D. Raphael resume “Em uma utopia de abundância, ou de um altruísmo ilimitado, não haveria regras da justiça porque estas seriam inúteis. Novamente, na condição contrária de extrema escassez ou extremo interesse próprio (*self-regard*) (como em um estado Hobbeseniano de natureza ou de guerra), as regras da justiça seriam suspensas porque também seria inúteis.” (D.D. Raphael, 1973, p.92)

²² Esta afirmação ‘a fundação de uma sociedade depende do egoísmo’ contrasta em dizer que a fundação da sociedade (justiça) depende da utilidade que tem como fonte o espírito público.

família pode inclusive impedir um sentimento humanitário²³. O pressuposto aqui é que tal preferência pela família não é uma coisa moralmente boa, ou seja, que a parcialidade pela família e amigos não é uma virtude se comparado ao que é esperado em sociedade. A preferência pela família é ainda um sinônimo de homens egoístas. Somos bastante parciais para conosco, conforme afirma Hume algumas vezes. E, por sabermos que somos parciais, é que convencionamos regras e instituímos sociedade. Todavia, isso não significa que a sociedade se fundamenta no mesmo sentimento de família, ou melhor:

1. Não significa que a benevolência em relação a alguém desconhecido [quando não temos nenhum relacionamento] deriva da benevolência para com alguém conhecido ou família [ligações particulares], e;

2. Não significa que interesses públicos derivam de interesses próprios. O fato de serem diferentes implica que as regras da justiça se façam necessárias e que ‘a justiça tira sua origem exclusivamente do egoísmo’.

Há duas espécies de benevolência e estas não se reduzem ao amor de si mesmo, mas estão sempre voltadas a outra pessoa ao invés de a si mesmo. Hume entende que a benevolência pode ser tanto geral ou particular, mas conforme o próprio termo supõe, é sempre um sentimento desinteressado, já que está sempre relacionado ao sentimento de outra pessoa. Portanto, o filósofo não pretende discutir muito se tais sentimentos benevolentes se reduzem ao interesse próprio, pois, como vimos, considera a benevolência como um aspecto da natureza humana diverso do egoísmo.

Conforme a nota 1 do App. 2.5 das *Investigações sobre o Princípio da Moral* (HUME):

A benevolência está naturalmente dividida em dois tipos, a geral e a particular. A primeira tem lugar quando não temos amizade nem relacionamento nem apreço especial pela pessoa, mas sentimos por ela apenas uma simpatia geral, ou compaixão por seus sofrimentos e satisfação por suas alegrias. A outra espécie de benevolência se funda em uma opinião sobre a virtude, em favores que nos foram

²³ “Mas apesar de Hume concordar com a escola naturalista ou sentimental que a afeição sexual e familiar forma as relações primordiais e originais entre as pessoas, ele não concorda com a implicação de Shaftesbury, e especialmente a da de Pope, que um círculo abrangente (*ever-widening circle*) de afeição poderia se espalhar da família para a sociedade e, talvez, para além, para a humanidade em geral. Não havia evidência na natureza humana de um amor instintivo da sociedade ou humanidade, do tipo análogo à afeição sexual ou familiar. Ainda, Hume acreditava que a afeição familiar geralmente atrapalha aquela afeição mais abrangente para a sociedade requerida pela escola social.” (MOORE, 1976, p.106)

prestados, ou em ligações particulares. Esses dois sentimentos devem ser considerados reais na natureza humana, mas se eles se reduzem ou não a algumas refinadas considerações do amor de si mesmo é uma questão mais curiosa do que importante.

Podemos interpretar que a benevolência geral está atribuída à sociedade, assim como a benevolência particular está atribuída à família. São duas espécies diferentes, conforme afirma Hume, e não podemos pensar que uma se deriva da outra. Caso fosse inicialmente um sentimento de família que se transformasse em sentimento de sociedade, implicando assim uma certa sequência progressiva, então o sentimento transformado (sentimento humanitário) haveria ser mais forte que o primeiro (sentimento de família). A partir desta afirmação, poderíamos concluir que a sociedade (e por sociedade entendemos um conjunto de pessoas submetidas a um conjunto de regras de justiça), se fundaria na benevolência. No entanto, não é este o posicionamento de Hume, pois ele argumenta que seria inútil regras da justiça em uma sociedade inteiramente benevolente²⁴.

Por isso, com base na sua filosofia empírica, Hume entende que o egoísmo é de fato necessário ao estabelecimento de uma sociedade e de regras da justiça, e que a justiça tira sua origem do egoísmo. Sendo assim, a justiça é, para Hume, uma virtude artificial, haja vista partimos de uma natureza egoísta e parcial. Podemos, então, afirmar aqui com certa evidência que, para Hume, a natureza humana é egoísta, e, por isso, as regras da justiça se fazem necessárias. Nesse contexto, observa-se que interesses próprios e interesses públicos são tratados como duas espécies diferentes de interesses. A transformação de vício em virtude, do interesse próprio em interesse público, portanto, é uma passagem de uma espécie a outra de interesses.

É importante notar aqui que quando os interesses são tidos como diferentes em espécie, está implícita a diferença entre vício e virtude. Em outros termos, entende-se que o interesse próprio difere em espécie do interesse público porque, essencialmente, o primeiro é tido como vício e o segundo como virtude²⁵. Este

²⁴ “(...) produza-se extrema abundância ou extrema penúria; implante no coração humano perfeita moderação e humanidade ou perfeita rapacidade e malícia: ao tornar a justiça totalmente inútil, destrói-se totalmente sua essência e suspende-se sua obrigatoriedade sobre os seres humanos.” (HUME, IPM 3.12)

²⁵ Quando abordado o interesse próprio na teoria moral humeana, o mesmo não parece carregar atributos de vício, muito pelo contrário, ganha um aspecto de virtude natural, definido a partir da benevolência que pode ser tanto parcial quanto geral. Neste caso, a diferença entre interesse próprio e

pensamento está embutido na definição de Hume da justiça como uma *virtude* artificial. Na medida em que o sentimento humanitário – ou seja, a virtude - diminui conforme a sociedade se torna mais numerosa e, a partir do pressuposto que as pessoas são naturalmente interessadas em si mesmas – ou seja, egoísmo como vício -, a maneira de fazer valer as regras da justiça e compartilhar do espírito público é convencer os homens de que “somos prejudicados, direta ou indiretamente, pela injustiça alheia”. Isso é o mesmo que convencê-los de que está nos interesses de todos, ainda que remoto, as regras da justiça – ou seja, a virtude artificial:

Mas quando a sociedade cresce e se torna numerosa, transformando-se em uma tribo ou nação, esse interesse [sociedade/interesse público] se torna mais remoto [...] Em uma sociedade mais limitada e reduzida, cada violação dessas regras tem como consequência a desordem e a confusão (HUME, TNH 3.2.2.24).

No entanto, a diferença entre vício e virtude aparece mais como uma diferença de grau se entendermos ambos como pertencentes a uma mesma categoria que aumenta ou diminui conforme os aspectos populacionais. Em outros termos, interesse próprio pode ser considerado tanto vício quanto virtude dependendo do grau em que se encontra o agente em relação à humanidade, pois em ambos os casos estamos considerando a mesma espécie de sentimento, embora em níveis diferenciados.

O egoísmo, portanto, é 1. vicioso quando pensamos o indivíduo inserido em uma sociedade mais numerosa na qual seus interesses em manter as regras da justiça são mais remotos, haja vista que preferem satisfazer as paixões de forma imediata ou invés de colher vantagens a longo prazo; e 2. virtuoso quando pensamos o indivíduo inserido em pequenos grupos ou comunidades, a parcialidade e benevolência para com sua prole na qual seus interesses em manter as regras da justiça não são tão remotos devido aos sentimentos de orgulho e amor de si mesmo que ganham mais destaque, haja vista seus ganhos e prejuízos, boa fama ou má fama, serem satisfeitos em prazos curtos ou imediatos.

Logo, uma interpretação acerca do valor do egoísmo varia de acordo com a população. Ainda assim, não se descarta a hipótese de que interesse próprio e

público é apenas em grau, sinalizando que naturalmente – por viés do princípio da simpatia – temos inclinação a sentir pelo outro e agir moralmente de maneira benéfica a todos.

público sejam de diferentes espécies no contexto de sociedade, pois por serem de graus extremamente distintos e opostos, acabam por se tornar de espécies diferentes. Podemos derivar dos argumentos que há duas maneiras de encarar o egoísmo. O egoísmo que tratamos neste capítulo é considerado um vício, que claramente se opõe ao interesse comum. Vale lembrar que no capítulo anterior tratamos do egoísmo como uma virtude e o mesmo apresenta pequenas diferenças em grau do interesse público.

Parece, então, que agora caminhamos para duas conclusões que tornam o problema acerca do interesse próprio menos confuso, a saber, que (1) se trata de uma natureza humana egoísta e que (2) se trata de duas espécies de egoísmo – sendo uma de vício e outra de virtude. A partir daqui, já temos como pressuposto que a diferença entre interesse próprio e público é de espécie se, e somente se, adotarmos a espécie de egoísmo como a de vício. Caso a interpretação de egoísmo seja de vício, associado a homens interessados apenas em seus próprios benefícios, isoladamente de seus familiares, amigos e comunidades - aquele perfil do espertalhão ardiloso - então tratamos de interesse próprio totalmente distinto em espécie do interesse público. No entanto, se a interpretação do egoísmo for como interpretamos a parcialidade aos olhos dos homens de natureza virtuosa e benevolente, preocupados com a segurança de sua família e amigos - dotados de sentimento moral - então o interesse público não está tão distante do interesse próprio. Neste último caso, o interesse próprio não poderia ser considerado completamente vicioso, distanciando-se do interesse público apenas um pouco em graus. A diferença entre os dois conceitos fica, portanto, condicionada à definição de interesse próprio, ou, no caso, da atribuição de vício ou virtude ao egoísmo.

Independentemente de ser vício ou virtude, Hume afirma ser um fato que a natureza humana possui tanto um grau de egoísmo quanto de benevolência.²⁶ No entanto, a primeira afirmação, ou seja, que a natureza humana possui um certo grau de egoísmo, parece prevalecer na filosofia de Hume, o que contrapõe-se à filosofia de Hutcheson que defende o amor pela humanidade, conforme sugere Michael B. Gill (1996):

Hume, no entanto, não considera tantas paixões originais pré-associativas (*pre-associative original passions*) quanto o Hutcheson. Pelo contrário, ele

²⁶ A espécie de egoísmo que tratamos neste capítulo é a de egoísmo como vício.

considera estas três: o 'apetite natural entre os sexos', 'a afeição natural, a qual [os pais] criam seus filhos' e 'interesse próprio' (*selfishness*). Ainda, Hume continua argumentando que estas paixões sozinhas originalmente teriam se combinado para formar em nós uma 'afeição desigual' ou a tendência a promover o nosso próprio bem estar e o de nossas famílias, mesmo que isso signifique prejudicar a humanidade em geral (T 488). Conforme a visão de Hume, então, a constituição de nossas paixões originais pré associativas é caracterizada pela 'parcialidade', e não pela preocupação Hutchesoniana pela espécie humana como um todo. (GILL, 1996, p.31)

A questão pré-associativa discutida neste artigo implica na definição dos hábitos e cultura dos homens, ou seja, o que vem antes das associações de vício e virtude²⁷. Se a tendência é associar as ações a valores ensinados para definir a moralidade (vício ou virtude), há de se pensar o que vem antes de tais associações, ou seja, o que as fundamentam, quais as paixões pré-associativas. Resumidamente, “paixões originais pré-associativas” são, neste contexto, sinônimos para características da natureza humana.

Sendo assim, a citação acima reafirma a teoria egoísta na filosofia de Hume, talvez não como uma teoria egoísta muito radical, mas uma que tenha a parcialidade e interesse próprio como bases de distinções morais. Logo, o apetite natural entre os sexos, a afeição natural pela prole e o egoísmo mencionados acima são o que contribuem para tal interpretação egoísta da filosofia de Hume. Finalmente, vale a pena ressaltar que tal interpretação egoísta e de vício está mais clara na filosofia *política* de Hume, a qual associamos a origem da sociedade e das regras da justiça, do que em sua filosofia *moral*, a qual associamos as virtudes naturais. Por fim e para resumir este parágrafo, cabe citar a afirmação de Limongi de que a formação da sociedade (*política*) se dá “a partir do interesse e do egoísmo [e] a origem social da moralidade a partir do desinteresse e da simpatia” (LIMONGI, 1993, p.235).

²⁷ Segundo Michael B. Gill neste artigo, Hutcheson entende que a associação é resultado do costume, educação e hábito e que geralmente associamos prazeres a objetos que não possuem características que originalmente causariam prazer. É o prazer original, diz Michael, que sob a perspectiva Hutchesoniana, define o que é natural, verdadeiro ou real, enquanto os prazeres associativos são *unnatural*, prejudiciais [*prejudicial*] ou fantásticos (no sentido de ilusórios) [*fantastick*]. A exemplo desta ilusão, ou corrupção associativa, cito Gill: “Um dos exemplos mais claros de Hutcheson sobre a corrupção associativa é a obsessão do avarento pela riqueza (*wealth*) (EP 97, 111-112). As pessoas originalmente buscam a riqueza, segundo Hutcheson, não porque acham a sua posse prazerosa em si, mas porque ela permite que as pessoas adquiram coisas que dão prazer. Algumas pessoas, no entanto, associam riqueza diretamente com prazeres, e tais associações podem produzir um desejo pela riqueza que é maior do que o desejo pelas coisas que a riqueza pode comprar. Todavia, enquanto a busca pela riqueza para satisfazer os desejos pode ser louvável (EP 9), o desejo avarento pelo dinheiro como um fim em si mesmo é *unnatural* e fantástico (*fantastick*). Conforme os termos de Hutcheson, a associação criou as paixões do avarento 'em um grau extravagante, além da proporção do Bem (*Good*) real no objeto.” (EP 95) (GILL, 1996, p.25)

2.1 ACEITAÇÃO DA TEORIA EGOÍSTA

A vida em sociedade é útil aos homens porque, segundo Hume, a sociedade é um requisito para nossa sobrevivência e bem-estar por prover muitas coisas que não podemos facilmente prover por nós mesmos vistos que requerem a cooperação de outros. Eis aqui um argumento em que a teoria egoísta está implícita. Há três fatores que são essenciais para os benefícios da cooperação social. Primeiro, a divisão de trabalho aumenta a capacidade produtiva da sociedade para além da capacidade daquela que seria adquirida individualmente. Em segundo lugar, a especialização melhora nossos talentos para além daqueles que seriam possíveis em um estado de solidão. Em terceiro lugar, a sociedade fornece suporte em tempos de emergência, como em desastres naturais ou doenças, e permite que amigos, familiares, e até mesmo estranhos contribuam para a recuperação dos estragos, diferentemente do que ocorreria se vivêssemos isoladamente.

A sociedade fornece um remédio para esses três inconvenientes. A conjunção de forças amplia nosso poder; a divisão de trabalho aumenta nossa capacidade; e o auxílio mútuo nos deixa menos expostos à sorte e aos acidentes (HUME, TNH 3.2.2.3).

Portanto, a sociedade nos ajuda destas três maneiras: primeiro, ela combina e coordena o trabalho de muitas pessoas aumentando assim o poder econômico de cada indivíduo; depois ela melhora nossas habilidades pessoais nos permitindo concentrar em áreas especializadas; e, por último, ela aumenta vastamente a nossa segurança por prover fontes de assistência em emergências. “É por essa *força, capacidade e segurança* adicionais que sociedade se torna vantajosa.” (HUME, TNH 3.2.2.3)

No entanto, somente a existência destes benefícios não é suficiente para manter por longo tempo uma sociedade tomada por homens egoístas que preferem resultados mais imediatos àqueles remotos e obscuros. É necessário que os homens estejam cientes do porquê é vantajoso estar inserido em sociedade e colaborar com as regras impostas.

Hume aponta que o “apetite natural que existe entre os sexos” é uma causa para o hábito da cooperação social, ou seja, a partir do momento que se constitui uma família, é natural que a preocupação pela prole requeira uma sociedade pacífica

e segura, e que os costumes tornem os filhos “sensíveis às vantagens que podem extrair da sociedade”. (HUME, TNH 3.2.2.4)

Os pais são mais fortes que seus filhos e, por isso, são capazes de impor suas vontades. Todavia, eles também têm afeição natural por seus filhos, o que os faz moderar seu poder. Pode-se perceber aqui, dois tipos de sentimentos presentes no homem, um sentimento mais egoísta, de imposição de vontade, e outro mais benevolente, ligado à preocupação pela prole. Talvez o que Hume queria apontar também é que, apesar da nossa natureza egoísta, nós também somos capazes de fazer prevalecer um sentimento mais humanitário, ainda que estejamos falando da parcialidade natural pela própria prole. Talvez isso possa levar à conclusão de que o sentimento humanitário e benevolente tem suas raízes em um contexto familiar, no qual os homens aprendem a transformar seus próprios vícios em forma de impulsos e imposição de suas vontades em virtudes em forma de moderação de poder. A transformação de uma espécie egoísta-viciosa em egoísta-virtuosa é aqui dada apenas como uma variação de perspectiva quanto à parcialidade natural dos homens. A parcialidade em contexto familiar quando aplicada a contextos sociais ganha outro aspecto, a saber, a de vício. Novamente, a diferença entre interesse próprio e público surge aqui como uma diferença em espécie, reafirmando uma definição de interesse próprio e parcialidade com características viciosas e um tanto danosas à sociedade.

No entanto, porque o homem é capaz de cultivar um sentimento humanitário, não significa que o egoísmo desapareça, pois o que está implícito quando tratamos de dois interesses diferentes é que um pode se sobrepor ao outro prevalecendo algumas características sobre as outras. Não cabe aqui pensar esta diferença de interesses como uma diferença de espécie, como quando consideramos interesse próprio como vício (em contraposição à virtude), já que se trata apenas de uma outra perspectiva do interesse próprio em graus diferentes, digamos, no sentido mais agudo do termo. Ao considerarmos interesse próprio como uma virtude, como no caso da afeição natural por parentes e amigos, não estamos mais pensando a diferença de interesse próprio e público como uma diferença de espécie, mas de grau. A ideia, nesse caso, é a de que o interesse próprio pode se alargar progressivamente, a partir do exercício dos juízos morais, transformando-se em interesse público. Isso significa que um interesse prevalece sobre o outro, mas que

eles não são necessariamente excludentes. Ainda, o interesse próprio é visto como vício ou virtude dependendo do grau em que tal sentimento se efetiva e em relação a que ele se compara – ou seja, se estamos comparando a parcialidade pela família e amigos em relação à sociedade em geral – caso em que o interesse próprio pode vir a ser uma virtude –, ou se estamos comparando o interesse próprio de cada homem em relação apenas a si mesmo, fora do âmbito familiar, em relação à sociedade.

A diferença crucial entre uma família e uma sociedade é que na última interagimos com estranhos, pessoas pelas quais não temos nenhuma afeição natural. Portanto, a nossa benevolência natural em relação aos amigos e familiares não pode contar como sentimento de justiça, que requer imparcialidade sobre todo o resto. A justiça não permite favoritismo, de acordo com o qual tratamos pessoas que gostamos de maneira diferente daquelas pelas quais não sentimos nada ou até desgostamos. Esta é mais uma razão por que a justiça é derivada do egoísmo e não da benevolência, pois esta é sempre parcial visto que se funda, essencialmente, em um contexto de família, e nos faz favorecer algumas pessoas às outras.

Em verdade, no contexto da instituição da justiça, o interesse público parece estar presente mais no papel de um governante do que no de cidadão (Cf. HUME, TNH 3.2.7.6). O interesse público, fundamentado na execução da justiça, aparentemente só funciona naqueles que

chamamos de magistrados civis, reis e seus ministros, nossos governantes e dirigentes, que, por serem indiferentes a maior parte da sociedade, não têm nenhum interesse ou têm apenas um remoto interesse em qualquer ato de injustiça'. No entanto, visto que os homens são egoístas, é necessário que o interesse de quem executa as leis seja seu interesse mais próximo, já que 'os homens não são capazes de curar radicalmente, em si mesmos ou nos outros, a estreiteza de alma que os faz preferir o presente ao remoto (HUME, TNH 3.2.7.6).

Então, por serem os homens igualmente interessados em si mesmos é que são indiferentes à sociedade, preferindo manter a boa fama (que compartilhamos do vocabulário moral) de executar ao invés de violar as leis da justiça.

Enquanto o cidadão teria mais interesse em violar uma regra da justiça - já que a "nossa conduta nos leva a preferir o que é presente ao que é distante e remoto, e nos faz desejar os objetos mais de acordo com sua situação do que com seu valor

intrínseco” (HUME, TNH 3.2.7.8) - o governante teria mais interesse em executá-la e também ‘fazer que outras pessoas se interessem mais imediatamente pela execução da justiça’. O interesse próprio do governante é o interesse público, e o interesse público é o interesse próprio dos cidadãos. Se há uma ordem, para o governante, o que prevalece e é imediato é o interesse próprio nas leis da justiça, e para o cidadão o que deve prevalecer é o interesse público, embora de imediato seu interesse possa ser o de violar tais regras. Visto que compartilhamos um vocabulário moral, é preferível uma sociedade justa, com cidadãos honrosos e honestos, que obedecem às regras da justiça mesmo que estas possam ser contrárias aos nossos sentimentos e vontades:

E aqueles que escolhemos como nossos governantes não adquirem imediatamente uma natureza superior à do resto da humanidade, simplesmente por adquirirem um poder e uma autoridade superiores. O que esperamos deles depende de uma mudança, não em sua natureza, mas em sua situação, que ocorre quando adquirem um interesse mais imediato pela preservação da ordem e pelo cumprimento da justiça. O que esperamos deles [aqueles que escolhemos como nossos governantes] depende de uma mudança, não em sua natureza, mas em sua situação, que ocorre quando adquirem um interesse mais imediato pela preservação da ordem e pelo cumprimento da justiça (HUME, TNH 3.2.9.3).

A questão que fica, então, é como explicar a evolução social da justiça, ou melhor, como considerar este sentimento desinteressado, visto que o sentimento social natural do homem é tendencioso em favor dele mesmo ou de seu círculo interno de família e de amigos?

Hume, quando tratou desta questão, abordou três tipos de bens que os homens possuem: “a satisfação interior do espírito”, como a felicidade; “as qualidades exteriores de nosso corpo”, como a saúde; e “a fruição dos bens que adquirimos com nosso trabalho e nossa boa sorte”. (HUME, TNH 3.2.2.7). A primeira categoria de bens, que se refere à satisfação interior do espírito, ninguém pode tirá-la de nós. A segunda, que são nossas capacidades e condições físicas, podem ser danificadas ou destruídas por outras pessoas, embora o agressor não ganhe nada para ele mesmo se o fizer. Porém, no terceiro tipo de bens, que são nossas posses materiais, o caso é diferente:

apenas os últimos estão expostos à violência alheia, e ao mesmo tempo, podem ser transferidos sem sofrer nenhuma perda ou alteração; além disso, não existem em quantidade suficiente para

suprir os desejos e as necessidades de todas as pessoas. Por isso, assim como o aperfeiçoamento desses bens é a principal vantagem da sociedade, assim também, a instabilidade de suas posses, juntamente com sua escassez, é seu maior impedimento (HUME, TNH 3.2.2.7).

A propriedade estaria segura em um estado de natureza e seria em vão, segundo Hume, esperar um remédio para esta inconveniência da natureza inculta do homem que é dominada por suas paixões naturais. Conforme observado anteriormente, as pessoas naturalmente estimam mais seu próprio bem-estar e de seu círculo interno (parentes e amigos) do que de membros da sociedade em geral. Sendo assim, as nossas afeições naturais são inconsistentes com o sentimento de justiça e tal afirmação nos leva a considerar esta afeição natural mais como vício do que como virtude.

Acreditamos ser importante notar que o interesse próprio pode ser avaliado em dois contextos – o do círculo interno e o da sociedade em geral. Quando pensamos em egoísmo, tendemos a pensar um egoísmo em um nível elevado, que inclui a prevalência de si mesmo sob os próprios parentes e familiares. Este tipo de egoísmo é entendido como vício e trata-se talvez do que muitos filósofos entendiam como o egoísmo de acordo com a hipótese de uma origem egoísta da moral. No entanto, Hume parece entender o egoísmo de maneira diferenciada, no sentido mais virtuoso, por assim dizer, como a afeição e parcialidade natural que temos por nossa própria prole e conhecidos em comparação à sociedade.²⁸ De maneira resumida, no primeiro contexto está em jogo a relação entre o eu e o seu círculo restrito de relações, e no segundo contexto está em jogo a relação entre o círculo interno e a sociedade. Apenas o segundo contexto pode ser observado sob ambos aspectos de vício ou virtude. Na moral, o egoísmo é compatível com a virtude e é designado pelo termo de benevolência parcial, enquanto que na política o egoísmo é um vício e a parcialidade é designada pelo termo egoísmo.

Ao invés de cultivar uma preocupação por estranhos, nosso interesse próprio tende a fortalecer o que estimamos para nós e nosso círculo interno à custa dos outros. Este parece ser um ponto explorado por Hume quando ele fala que a justiça

²⁸ A parcialidade por familiares e conhecidos é vista como vício na filosofia política de Hume, que caracteriza a natureza dos homens como egoísta e tendente ao favoritismo nas regras da justiça, mas a mesma parcialidade é vista como virtude em sua filosofia moral, que caracteriza a natureza dos homens como benevolente e preocupada pela segurança de sua prole.

não é uma virtude natural. Nós não somos naturalmente impelidos a estimar todas as pessoas igualmente, sem demonstrar favoritismo por si mesmo, família e amigos. No entanto, a justiça requer exatamente isso, ou seja, que valoremos a todos igualmente. O que a natureza não nos provê, porém, é compensado por nossos juízos e entendimento.²⁹ Na medida que nos tornamos mais conscientes das vantagens da cooperação social, também nos tornamos mais conscientes da necessidade de segurança por nossas posses.

Ora, o único meio de realizar isso é por uma convenção, de que participam todos os membros da sociedade, para dar estabilidade à posse desses bens externos, permitindo que todos gozem pacificamente daquilo que puderam adquirir por seu trabalho ou boa sorte. Desse modo, cada qual sabe aquilo que pode possuir com segurança; e as paixões têm restringidos seus movimentos parciais e contraditórios. Tal restrição não é contrária às paixões; se o fosse, jamais poderia ser feita, nem mantida. É contrária apenas a seu movimento cego e impetuoso. Em vez de abrir mão de nossos interesses próprios, ou do interesse de nossos amigos mais próximos, abstendo-nos dos bens alheios, não há melhor meio de atender a ambos que por essa convenção, porque é desse modo que mantemos a sociedade, tão necessária a seu bem-estar e subsistência, como também aos nossos (HUME, TNH 3.2.2.9).

Hume apontou que a convenção em respeitar a propriedade alheia não surge de um contrato entre membros da sociedade, mas de um interesse comum que induz as pessoas a regularem suas condutas por certas regras. Por exemplo, eu observo que está em meu interesse respeitar o direito de propriedade de outra pessoa se ela respeitar o meu. Tal pessoa também está ciente das vantagens adquiridas desta reciprocidade.³⁰ Portanto, assim que cada um de nós nos tornamos cientes das vantagens da reciprocidade, nós ajustamos nosso comportamento sem que precisemos consultar um ao outro ou fazer um pacto de troca de promessas.

Ainda assim, há um tipo de pacto ou acordo envolvido nesta convenção social, mas que não envolve promessas mútuas. Hume compara este tipo de acordo à situação em que dois homens remam um barco³¹. Cada um exerce seu trabalho

²⁹ “O remédio, portanto, não vem da natureza, mas do *artificio*; ou, mais corretamente falando, a natureza fornece, no juízo e no entendimento, m remédio para o que há de irregular e inconveniente nos afetos.” (HUME, TNH 3.2.2.9) Esta citação também é interessante na abordagem da simpatia e ponto de vista geral em relação à uma visão mais racionalista.

³⁰ “Observo que será de meu interesse deixar que outra pessoa conserve a posse de seus bens, *contanto que* ela aja da mesma maneira em relação a mim.” (HUME, TNH 3.2.2.10)

³¹ Dois homens que estão a remo um mesmo barco fazem-no por acordo ou convenção, embora nunca tenham prometido nada um ao outro (HUME, TNH 3.2.2.10)

supondo que o outro também o fará, e cada um ajusta seu movimento ao do outro. No entanto, tudo isso ocorre sem que haja troca de promessas ou algum acordo explícito entre ambos. A cooperação é espontânea e implícita, não é planejada nem expressa em forma de promessa ou contrato.

O direito de propriedade, então, surge com o passar do tempo, na medida que as pessoas se tornam sensíveis às necessidades de segurança, e na medida que se tornam mais cientes que tal segurança é melhor, se adquirida por respeito ao direito à propriedade de todos na sociedade. O direito à propriedade evoluiu através do tempo e foi estabelecido por convenções fazendo com que os homens passassem a respeitá-las rotineiramente por uma questão de hábito.

A ênfase da fusão entre interesse próprio e utilidade pública por meio do direito à propriedade, que é uma manifestação institucional de justiça, possibilita uma perspectiva mais egoística da filosofia política de Hume. Assim como alguns moralistas ingleses, o filósofo tratou o interesse próprio como um sentimento natural, uma disposição inerente na natureza humana que pode levar tanto às boas quanto às más consequências, dependendo de como for manejada e direcionada pela razão. A justiça nos proíbe de interferir na propriedade alheia e quando este direito está seguro, “resta pouco ou nada a fazer para o estabelecimento de uma perfeita harmonia ou concórdia” (HUME, TNH 3.2.2.12) na sociedade. No entanto, a harmonia social não pode ser alcançada enquanto a paixão natural dos homens - que “dá preferência a nós e a nossos amigos sobre estranhos” (HUME, TNH 3.2.2.11) - não for restringida “por nenhuma convenção ou acordo” (Ibidem). O nosso interesse próprio, se não for restringido pela razão, gera avidez, cujo resultado é certamente danoso ao que podemos chamar de comunidade, sociedade e harmonia social:

Apenas essa avidez de obter bens e posses, para nós e nossos amigos mais íntimos, é insaciável, infindável, universal e diretamente destrutiva para a sociedade (HUME, TNH 3.2.2.12).

Hume acrescenta ao seu argumento da origem da justiça no egoísmo que a benevolência com estranhos é demasiadamente fraca para “contrabalançar a ganância” (HUME, TNH 3.2.2.13) e outras paixões naturais dos homens. Isso nos permite entender também que não há outras paixões, a não ser as de interesse próprio em si, que possibilitam o controle de tal egoísmo. Em outros termos, seria dizer que o remédio para o egoísmo é o interesse próprio em si, por mais que tal

afirmação pareça um pouco paradoxal. Afinal, o principal motivo de se viver harmoniosamente em sociedade, respeitando as regras da justiça, é, primeiramente, por interesse próprio em querer desfrutar dos benefícios da cooperação social. Neste aspecto, Hume interpreta o egoísmo tanto como vício e virtude:

Porque se a paixão do interesse próprio é considerada um vício ou uma virtude, tanto faz, já que apenas ela mesma pode se restringir. Desse modo, se for virtuosa, os homens se tornam sociais por virtude; se for viciosa, é seu vício que tem esse efeito (HUME, TNH 3.2.2.13).

Para tentar resolver o paradoxo do remédio do egoísmo ser o próprio egoísmo, a solução mais evidente, conforme abordado até aqui, é justamente se pautar na ideia de que há duas espécies de egoísmo. Sendo assim, o remédio para o egoísmo vicioso é o egoísmo virtuoso. Hume parece ter adotado essa visão, mas apenas a título de especulação, pois entendemos que ele adota o egoísmo como virtude na sua filosofia moral e como vício na sua filosofia política. Seria mais uma transformação de um egoísmo ao outro, ou seja, a passagem de vício à virtude do interesse próprio que se dá em um contexto de sociedade, na qual o homem aprende a transformar e espelhar os valores políticos em valores morais. O remédio para o egoísmo entendido como vício - devido à parcialidade e impulso pelas próprias vontades - se dá, então, em um processo de transformação para o egoísmo entendido como virtude, haja vista este último confluir com as tendências ao interesse comum de propriedade, harmonia e segurança.

O fato de que o interesse próprio deva restringir e regular a si mesmo leva a uma observação interessante sobre seu status moral. Seja ele um vício ou uma virtude, isso não altera a origem da justiça. Que a natureza social do homem surja de seus vícios ou de suas virtudes não altera o fato da paixão do interesse próprio ser demasiadamente forte para conferir qualquer outro motivo a não ser a realização de seus interesses. Entretanto, a questão que permanece e que pretendemos esclarecer melhor no decorrer deste trabalho não é essencialmente a virtuosidade ou viciosidade da natureza humana, mas “os graus de sagacidade ou estupidez dos homens.” (idem), isto é, o quanto os homens são capazes de transformar seu egoísmo em espírito público. A sagacidade está relacionada à regulação de suas paixões em prol de interesses mais remotos, a saber, da manutenção das regras da

sociedade, e a estupidez relacionada à desconsideração da justiça em prol de interesses e resultados mais imediatos. Em outras palavras, o que ainda pretendo esclarecer na filosofia de Hume são os graus de interesses que se articulam e regram a natureza humana para poder definir até que ponto podemos justificar a sagacidade ou estupidez dos homens.

A paixão egoísta da avidez se restringe pelo estabelecimento do direito à propriedade, ou, conforme Hume define esse direito, por uma “regra para estabilidade de posse”. Nada é mais simples e óbvio que a necessidade de tal regra. Os pais entendem seus papéis em manter a paz entre seus filhos e tal responsabilidade rapidamente evolui na medida que a sociedade se torna maior. Hume, portanto, nega a possibilidade de que os homens possam permanecer “naquela condição selvagem que antecede a sociedade; ao contrário, seu primeiro estado e situação pode legitimamente ser considerado já social” (HUME, TNH 3.2.2.14). A menção ao “primeiro estado” da humanidade traz subentendido o homem como primeiramente inserido no menor tipo de comunidade, a saber, em uma família. Isso é o que está implícito na afirmação de que o homem já nasce como um ser social: “Os homens nascem necessariamente pelo menos em uma sociedade familiar e são instruídos pelos pais em alguma regra de conduta e comportamento.” (HUME, IPM 3.16).

O suposto estado de natureza pré-social, sob uma perspectiva hobbeseniana de conflitos e brigas perpétuas, ainda que seja uma abstração, não poderia sequer ter existido, nem mesmo faria sentido, se o interpretarmos neste contexto de um primeiro estado social tal como defendido por Hume. Trata-se de um modelo hipotético no qual as duas partes principais da natureza humana, a saber, as afeições/paixões e o entendimento são abstratamente separadas, sendo a primeira considerada isoladamente da segunda. Como poderíamos pensar a natureza humana sem paixões ou sem entendimento, se ambas as características constituem conjuntamente a natureza humana? Portanto, o modelo hipotético não parece funcionar para a natureza humana que, por definição, é dotada de *ambos*, entendimento e paixões.

Imaginar seres humanos dirigidos somente por suas paixões sem direcionamento de seu entendimento, ou razão, é necessariamente incapacitá-los para uma vida social. Este é um dos pontos explorados por Hume que talvez ajude a explicar a relação de interesse próprio e público na moral e na política.

Resumidamente, de acordo com Hume, as regras da justiça são artificiais no sentido de que elas não surgem naturalmente de disposições e sentimentos inatos, mas emergem da razão em concordância com a experiência, que nos ensina que tal justiça é uma condição indispensável para ordem e harmonia social. Ainda, a justiça não pode ser deduzida apenas da natureza racional dos homens, mas é preciso também levar em conta as características não racionais da natureza humana – i.e, nossos sentimentos naturais - aliadas às condições externas em que nos encontramos, como os requisitos impostos pela escassez dos bens materiais.

Finalmente, acreditamos ter exposto nestas seções dois pensamentos de Hume que se contrapõem na moral e na política – um pensamento que defende a origem da justiça no interesse e utilidade pública e outro que defende a origem da justiça no egoísmo. O primeiro se baseia em uma conotação melhor do interesse próprio, no sentido mais virtuoso do que o do segundo, indicando assim, que é preciso ponderar qual a conotação que mais se aproxima do pensamento do filósofo escocês que fundamentava suas teorias da natureza humana por meio de observação, experiência e conhecimento.

Ao que indica, podemos derivar dos argumentos desenvolvidos neste subcapítulo que Hume assume a natureza humana como egoísta, mas que o egoísmo é tanto um vício quanto uma virtude. O interesse próprio difere do interesse público em grau quando é observado no contexto da filosofia moral e dos processos de formação dos juízos morais e, em espécie, quando observado no contexto da filosofia política e da teoria da justiça. Perseguir o interesse próprio é, por assim dizer, da natureza humana, e não há nada de errado quanto a isso em contextos sociais, se entendermos o orgulho como um caminho para a transformação da parcialidade prejudicial à tendência ao bem comum do qual todos podem desfrutar.

De maneira breve, haveria uma passagem do interesse próprio vicioso, como o de um homem que age por impulso e deseja mais resultados imediatos, para o interesse público e respeito às regras da justiça, que se transforma em interesse próprio virtuoso, isto é, em uma forma de parcialidade que pode ser progressivamente corrigida, haja vista o homem agora compreender as vantagens que ele mesmo tira de uma sociedade justa e harmoniosa. Esta passagem do interesse próprio (vício) para interesse público e finalmente para interesse próprio (virtude) é a correção, ou regulação da parcialidade. Portanto, podemos concluir que

tratamos de duas espécies de interesse próprio e a maneira que se relacionam com interesse público é uma questão de passagem, ou transformação, facilitando assim a separação de vício e de virtude dos interesses na moral e na política de Hume.

2.2 INTERESSES E ORIGEM DAS REGRAS DA JUSTIÇA

O fato de aceitar a teoria egoísta para fundamentar a justiça implica na diferenciação entre os dois interesses explorados neste trabalho – interesse próprio e interesse público. A aceitação do egoísmo se deve pelo principal motivo que, se a natureza humana fosse dotada predominantemente da benevolência, não faria sentido estipular regras da justiça. Portanto, se faz necessária a criação de regras para que a sociedade possa crescer em harmonia, sendo os homens controlados por leis para que não prevaleçam suas parcialidades. A parcialidade neste contexto é vista sob a perspectiva do interesse próprio que prejudica os interesses públicos. Assim, a relação entre o interesse próprio e o interesse público neste contexto é de independência, isto é, de diferença em espécie, pois o interesse próprio se sustenta independentemente do interesse público, assim como o interesse público, uma vez alimentado pelos homens na sociedade, é capaz de dominar, ou até mesmo aniquilar o interesse próprio. Tal independência pressupõe uma diferença de espécie entre os dois interesses, já que, sob esta perspectiva, ambos claramente não compartilham das mesmas características e derivações, sendo um vício e o outro virtude.

A diferença na filosofia política em comparação à filosofia moral de Hume fica mais evidente se entendermos, neste caso, o interesse próprio como vício e interesse público como virtude. A filosofia moral de Hume permite interpretar que a parcialidade na natureza humana não é um vício, conforme abordado anteriormente. Pelo próprio termo ‘benevolência’ ser uma virtude, o termo ‘benevolência parcial’ ganha o mesmo aspecto. A parcialidade na filosofia moral é apenas um grau que pode ser corrigido pelo hábito, já que naturalmente somos dotados de tal sentimento. Entretanto, a parcialidade aos olhos da filosofia política é tida como vício e é o que na verdade fundamenta a justiça. Em outros termos, a justiça é o remédio para a parcialidade - ou interesse próprio - e é também a responsável pela manutenção da virtude, ou interesse público.

No entanto, não podemos nos pautar nesta diferença da filosofia política e

moral de Hume já que, seria incompleto e, portanto, incorreto, afirmar que a parcialidade que dá origem à justiça é vista como vício na filosofia política de Hume. Tal afirmação depende da perspectiva que adotamos da parcialidade, egoísmo, ou interesse próprio. Poderíamos apenas nos pautar em tal diferença caso a afirmação fosse: a parcialidade que dá origem à justiça é vista como vício na filosofia política de Hume, se e somente se, a interpretação da natureza humana for de vício. Isso porque o interesse próprio é da natureza humana e pode ser interpretado como vício por alguns filósofos, mas não é o caso de Hume.

Vale a pena ressaltar a distinção que Hume estabelece entre a origem das regras da justiça e o motivo da justiça ser uma virtude. Conforme abordado anteriormente, a origem da justiça está no interesse próprio implícito no direito de propriedade que é constituído historicamente e habitualmente pelos homens em prol de uma vida harmoniosa e segura em sociedade. O fato da justiça ser uma virtude está mais relacionado ao fato da utilidade, também abordado anteriormente, pois somente através desta virtude é que podemos, de fato, levar uma vida harmoniosa. Sendo assim, a origem das regras da justiça é o interesse próprio, e o motivo da justiça ser uma virtude é a sua utilidade. Se pensarmos que a origem da justiça está no interesse próprio de constituição de uma sociedade harmoniosa, a parcialidade que fundamenta a política em Hume não é mais vista como vício, mas como virtude. Logo, a diferença entre a filosofia moral e política não se pauta entre vício e virtude do interesse próprio, indicando que Hume interpreta, em ambos os contextos, a parcialidade como virtude e capaz de mover os homens a formar uma sociedade justa e segura. Em verdade, parece que a filosofia moral sustenta a filosofia política, apresentando, de certa maneira, uma passagem de uma à outra, de um grau ao outro.

Jason Baldwin (2004) aborda tal distinção da origem da justiça e a sua virtuosidade em dois estágios. O primeiro é sua explicação de como as práticas que constituem a justiça (e promessas) surgem através de nossos interesses naturais, e o segundo é como estas práticas e os motivos que as fundamentam se tornam objetos de avaliação moral, ou seja, por que consideramos tal práticas como obrigações morais e não como mero hábito³². Conforme seus argumentos, a virtude (ou vício) de

³² “A estória padrão do Tratado de Hume sobre a origem da justiça e da promessa, a qual podemos chamar ‘da conta do interesse’, tem dois estágios. No primeiro estágio, Hume explica como as práticas que constituem a justiça e a promessa surge através do funcionamento de nossos interesses naturais;

uma ação repousa na reação do observador³³, que julga as ações de acordo com o motivo que as produziram. Sendo assim, os juízos morais nada mais são que sentimentos de aprovação ou desaprovação que surgem quando um caráter é considerado de maneira geral, sem referência aos nossos interesses particulares, e principalmente, quando considerados por sua intenção ou motivo (HUME, TNH 3.1.2.4).

O primeiro estágio já foi discutido nos parágrafos anteriores quando foi ressaltado o interesse próprio em viver em uma sociedade harmoniosa. Neste caso, o interesse próprio é semelhante ao interesse público e, se apresenta alguma diferença, esta é apenas em grau e não em espécie. Nos termos de Jason Baldwin, “a justiça não surge de um impulso natural para desempenhar esta ou aquela ação justa, mas do desejo de viver em uma relação social segura, a qual somente as regras da justiça torna possível.” (BALDWIN, 2004, p.281). Aqui, no entanto, a discussão gira mais em torno da obrigação moral em agir de acordo com as regras da justiça e fundamentar que se trata de uma virtude artificial, e não de um impulso natural que foi se estabelecendo através do hábito.

O motivo que leva à obediência às regras da justiça, é por assim dizer, um motivo artificial e só tem validade na medida que é recíproco. Conforme Jason Baldwin explica:

este motivo é um motivo artificial (e, portanto, a justiça é uma virtude artificial) porque ele opera somente quando há pessoas suficientes e dispostas a concordar com as regras convencionais da justiça para fazer valer a pena cada uma delas submeter suas próprias condutas a tais regras. (BALDWIN, 2004, p.281-2)

Aqui percebemos que, o interesse próprio possui características virtuosas, que

nesse estágio Hume pode ter visto como funcionando abrangentemente na tradição naturalista-egoísta (naturalistic-egoistic). No segunda estágio, Hume explica como estas práticas e os motivos que as fundamentam se tornam objetos de avaliação moral i.e por que nós tratamos a ação de acordo com as práticas como uma obrigação moral ao invés de um mero hábito; nesse estágio, Hume pode ser entendido como na tradição do sentido moral (moral sense) abrangente.” (BALDWIN, 2004, p.278) Esta passagem é importante também para ressaltar as duas perspectivas na filosofia de Hume, uma de aspecto egoísta -naturalistic-egoistic tradition - e outra de aspecto benevolente - moral sense tradition. Ambas as perspectivas se articulam intercaladamente uma vez que a virtude artificial da justiça se estabelece a partir da natureza humana egoísta, mas se mantém por valores morais entre os homens.

³³ Uma das citações que Hume afirma que o juízo de vício ou virtude de uma ação está no observador - “Por que uma ação, sentimento ou caráter é virtuoso ou vicioso? Porque sua *visão* causa um prazer ou desprazer de um determinado tipo.” (HUME, TNH 3.1.2.3)

são definidas como artificiais, porque o homem é capaz de responder, de maneira positiva, às regras impostas da justiça. O fato de ser uma virtude artificial de se deve porque há a correção da parcialidade que poderia levar os homens ao caos. A correção é, de certa forma, natural, pois a razão e o entendimento presente na natureza humana, são, na filosofia de Hume, de características virtuosas e que funcionam para o bem da sociedade. O importante é ressaltar a capacidade e tendência dos homens na reciprocidade em manter seus próprios interesses de acordo com os interesses em comum. Podemos afirmar que neste contexto a diferença entre ambos interesses – próprio e público - não é de espécie, mas de grau, já que ambos são virtuosos. Não há, portanto, nenhuma contradição ao dizer que se trata de uma virtude artificial, haja vista a artificialidade corresponder à regulação natural da parcialidade, transformada em nível mais elevado, e não de uma mudança de vício para virtude.

O segundo estágio, em continuação à origem da justiça, estipula por que consideramos a justiça como uma virtude, o que também já foi abordado nos parágrafos anteriores quando falamos sobre a utilidade da justiça que, nos termos de Jason Baldwin,

beneficia a humanidade, nossa simpatia natural pelos outros aprova os motivos os quais produzem o comportamento de seguir as regras (*rule-following behaviour*) que achamos que ajuda a sociedade e condena os motivos os quais produzem o comportamento de burlar as regras (*rule-breaking behaviour*) que achamos que prejudica a sociedade. (BALDWIN, 2006, p.282)

Sendo assim, fica claro que a justiça, como virtude artificial, combina com o interesse próprio dos homens, ou seja, com seus motivos artificiais, que por seu termo de artificial já implica que só tem validade na medida em que é recíproco.

O personagem do espertalhão ardiloso [*sensible knave* ou *free rider*] aparece neste contexto de obrigação moral e utilidade da justiça para problematizar o motivo que nos leva a seguir as regras da justiça. Tal personagem é abordado por Hume como aquele que, em meio às regras da justiça, prefere levar vantagem nas exceções que podem beneficiá-lo sem que seja punido. Trata-se, em verdade, daquele que prefere não seguir a lei e agir “por debaixo dos panos” com a crença de que o que importa mesmo é o benefício próprio e imediato - e que o fato de não

seguir as regras não prejudicará ninguém e ele mesmo sairá ileso se burlar tal lei.

David Gauthier defende que Hume, em verdade, não conseguiu responder a este problema, ou seja, que não é possível derivar de seus argumentos uma explicação satisfatória da obrigação moral com a justiça. Gauthier (1992) sugere que o problema do espertalhão ardiloso apresentado versa sobre a aprovação moral que é direcionada às disposições porque são agradáveis ou úteis e a motivação moral reforça, ou substitui, tais disposições:

Muito brevemente, o problema que o espertalhão (*knave*) revela para Hume é este: a aprovação moral é direcionada para as disposições porque elas são agradáveis ou úteis, para o possessor ou para os outros, e especificamente, a motivação moral reforça ou, em alguns casos, fornece o lugar destas disposições. Então, a generosidade é uma disposição que recebe aprovação moral, e em virtude de sua aprovação, a generosidade natural da pessoa é reforçada, ou a vontade pela generosidade de alguma forma supera [...] Mas o espertalhão rejeita a afirmação de Hume; não há disposição não-moral (*non-moral disposition*), e assim, nada para a moralidade aprovar, reforçar ou substituir. (GAUTHIER, 1992, p.341).

De maneira simplificada, Gauthier defende que os motivos, ou disposições, que nos levam a agir justamente não são sempre claros e óbvios, podendo assim alguém passar despercebido em tirar vantagem das regras impostas. Segundo Hume, o interesse em manter promessas ou seguir as regras da justiça, conforme aponta Gauthier, são de dois tipos, a saber, o interesse de cada um na prática de promessa e o interesse de cada um em ser confiável, ou em manter uma boa reputação.³⁴ Uma vez que, para Hume, as paixões são escravas da razão, o que nos impulsiona a agir justamente deve ser um motivo natural, um impulso, interesse ou sentimento que não seja uma virtude artificial. Conforme Hume, “nenhuma ação pode ser exigida de nós como um dever, a menos que haja implantada na natureza humana alguma paixão impulsora ou algum motivo capaz de produzir essa ação” (HUME, TNH 3.2.5.6).

Sendo assim, desejo (vontade ou paixão) e dever (razão ou entendimento) estão sempre relacionados, pois a razão funciona como meio para que as paixões sejam satisfeitas. Na justiça, porém, o motivo que nos leva a agir justamente, além de

³⁴ “Precisamente, o que é o interesse que motiva o cumprimento da promessa? Hume parece introduzir dois tipos de interesses um tanto diferentes, apesar de não fazer distinção entre eles: o interesse que cada um tem na prática de prometer, que torna possível 'a confiança mútua nos ofícios comuns da vida' (T544) e o interesse que cada um de nós tem em ser confiável.” (GAUTHIER, 1992, p.326).

não ser claro e transparente, também não é natural, haja vista a justiça ser definida por Hume como uma virtude artificial. O que, então, garante que as regras da justiça sejam respeitadas, se as nossas ações são produzidas por motivos de primeira ordem (paixões/naturais) e a justiça implica motivos de segunda ordem (moral/artificial)?

Para Hume, parece ser uma questão que também se resolve na natureza humana. Conforme citação a seguir, Hume afirma que a inclinação para o dever está na natureza humana tanto quanto a inclinação para agir de acordo com as paixões:

Um pai sabe que é seu dever cuidar de seus filhos, mas também tem uma inclinação natural a fazê-lo. E se nenhuma criatura humana tivesse essa inclinação, ninguém poderia estar sujeito a uma obrigação semelhante (HUME, TNH 3.2.5.6)

Assim, podemos derivar desta afirmação que o fato de agir justamente, apesar de se fundar em uma virtude artificial, é também uma inclinação natural. Hume, aqui, parece entender que dentre as duas espécies de egoísmo, a dizer, vicioso e virtuoso, a que tende a combinar mais com a natureza humana é a de virtude, tanto que somos capazes de manter as regras de justiça com base na reciprocidade:

Não se deve considerar que o conhecimento necessário para tornar os homens sensíveis a esse interesse pela *instituição* e pelo *cumprimento* de promessas seja superior à capacidade da natureza humana, ainda que selvagem e inculta (HUME, TNH 3.2.5.11).

O interesse ganha um importante destaque nesta questão, visto que, para Hume, “o interesse é a *primeira* obrigação para o cumprimento das promessas.” (HUME, TNH 3.2.5.11). Gauthier levanta o problema do espertalhão a partir disso, indagando qual seria o interesse, além do de satisfazer suas próprias paixões, em agir conforme as regras da justiça em uma sociedade numerosa, na qual os interesses particulares de cada um são muito remotos. Ele sustenta que o fato dos homens não pensarem a longo prazo, de maneira generalizada, nas consequências de suas ações é o que incapacita a motivação ou impulso natural pela justiça, isto é, torna o interesse pela justiça insuficiente para mantê-la. Cito-o:

É, portanto, a vista curta (*short-sightedness*) das pessoas, que falha em reconhecer os efeitos de suas ações em manter as regras da justiça, que faz o interesse motivacionalmente insuficiente na prática. Se as pessoas fossem cientes dos efeitos mais remotos e difusos de suas ações como os efeitos imediatos, não haveria presumivelmente

nenhuma necessidade (*need*) para qualquer motivação adicional para reforçar seus interesses redirecionados para afirmar sua contenção (*restraint*). (GAUTHIER, 1992, p.328).

Há, portanto, que inserir a moralidade, aqui, como um aspecto não-natural³⁵, através da educação e hábito, aliada às práticas de punição e condenação ao ostracismo. A obrigação moral em manter as regras da justiça e que leva ao cumprimento de promessas inclui estes interesses em não ser punido ou excluído da sociedade, mas, novamente, na medida em que a sociedade se torna mais numerosa fica mais difícil identificar e punir os homens que não cumprem com as leis. A reputação e medo da má fama fica mais remota visto que é mais fácil manter-se anônimo em meio a um grande número de pessoas. A figura do espertalhão ardiloso volta ao destaque neste momento e a saída oferecida por Hume repousa na felicidade e bem-estar que o homem terá ao agir conforme as regras da justiça, ou seja, ao agir por obrigação moral. A passagem a seguir ilustra este pensamento de Hume como fundamental para que todos concordemos em restringir nossos interesses imediatos em prol dos mais remotos e, assim, sejamos mais felizes:

Paz interior de espírito, consciência de integridade, um exame satisfatório de nossa própria conduta: essas são as condições muito necessárias para a felicidade, e serão valorizadas e cultivadas por toda pessoa honesta que se apercebe de sua importância (HUME, IPM 9.23).

Ainda, Hume define que um dos prazeres dos homens - neste caso definindo como o amor de si mesmo - está na “tranquila reflexão sobre sua conduta” se comparado aos espertalhões ardilosos que “trocaram a inestimável satisfação associada a um caráter, pelo menos perante si mesmos, pela aquisição de bagatelas e quinquilharias sem valor” (HUME, IPM 9.25). Percebe-se, pela expressão *pelo menos perante si mesmos* que Hume aceita que não há muito que se possa fazer para controlar tais indivíduos que se valem das vantagens da sociedade sem participar das obrigações e deveres morais. No entanto, os argumentos do filósofo para a manutenção da justiça e interesses públicos deixam claro que a maioria dos homens têm uma inclinação para agir justamente e entendem que a restrição de seus

³⁵ Gauthier aborda a distinção que Hume parece estabelecer entre o termo natural x artificial e natural x moral. “Lembremos primeiramente que Hume distinguiu 'natural' de 'artificial' e também de 'moral'. A obrigação natural, conforme eu sugeri anteriormente, é natural como oposto a moral, mas não como oposto a artificial, visto que surge no contexto de artifício - de uma prática convencional da justiça, ou promessa, ou submissão (*allegiance*). ” (GAUTHIER, 1993, p.327).

interesses próprios é mais vantajosa para uma sociedade harmoniosa. Finalizo aqui, então, o problema do espertalhão ardiloso com a citação metafórica de Jason Baldwin que sintetiza e resolve como devemos encarar tais homens que, por definição, não sabem viver em sociedade:

Eles são como raposas que às vezes invadem o galinheiro de uma fazenda bem estabelecida. Eles são nossos inimigos, e se não tiverem sorte, nós iremos tratá-los como tais; mas eles não vão estragar a fazenda. (BALDWIN, 2006, p.296).

Resumidamente, Hume parece entender que os atributos da natureza humana descritos na moral de virtuosos mantêm a política também virtuosa. Exatamente devido à natureza humana possuir tais atributos é que a justiça se mantém e a maioria dos homens, por natureza, são capazes de entender e corresponder às regras da sociedade. O interesse comum é o que prevalece e o espertalhão é apenas uma exceção que não é suficiente para afirmar que a natureza dos homens é viciosa e que o egoísmo, no sentido negativo e prejudicial, toma conta da sociedade.

Hume, ao que indica, sustenta sua filosofia na natureza de homens virtuosos capazes de convivência harmoniosa e preocupação pelo interesse público justamente pelo fato do bem comum ser um de seus maiores interesses, já que o que é bom para todos é bom para si mesmo. Portanto, o egoísmo, no sentido virtuoso, funda a justiça, que por sua vez, se mantém devido à correção ou expansão da parcialidade pela razão e entendimento que funcionam para complementar a virtuosidade da natureza humana em capacitar os homens a viverem harmoniosamente entre si.

2.3 ENTRE AS OBRAS: *INVESTIGAÇÃO E TRATADO*

Antes de prosseguir, é preciso dar conta da relação entre o *Tratado da Natureza Humana* e a *Investigação sobre os princípios da moral*. Há comentadores e filósofos que tentam responder ao problema acerca do posicionamento de Hume quanto ao interesse próprio destacando que ele apresenta diferentes perspectivas nas obras *Investigações sobre os princípios da moral* e *Tratado*. No entanto, este trabalho não se pauta na diferença de perspectiva ou de filosofia entre as duas obras e, conforme tentarei expor aqui, Hume parece não mudar de opinião em sua segunda obra – *Investigações sobre os princípios da moral*; inclusive explicita em alguns

trechos que o interesse próprio também se faz presente na moral e na justiça. Em outros termos, o interesse próprio é visto da mesma maneira em ambas as obras. Portanto, este subcapítulo visa mostrar as citações nas *Investigações* que corroboram a tese de que Hume aceita a teoria egoísta – ou seja, aceita que o interesse próprio fundamenta a moral e a justiça – e que esta é fundamental para entender o conceito de interesse público.

Primeiramente, é importante ressaltar que a virtuosidade ou viciosidade do conceito de interesse próprio depende do grau em que esta motivação se apresenta. Conforme Hume explica logo no início da Seção 6, *Das qualidades úteis a nós mesmos*: “Nenhum atributo, reconhece-se, é censurável ou louvável em termos absolutos. Tudo depende de seu grau” (HUME, IPM 6.2). Ainda, ele afirma no capítulo da justiça que

a condição ordinária da humanidade é um meio-termo entre esses extremos [perfeita moderação e humanidade ou perfeita rapacidade e malícia]. Somos naturalmente parciais em relação a nós mesmos e nossos amigos, mas somos capazes de compreender a vantagem resultante de uma conduta mais equânime (HUME, IPM 3.13).

Estes dois fragmentos das *Investigações* ajudam a sustentar que o interesse próprio, ou a nossa parcialidade, pode ser compreendida tanto como vício quanto como virtude dependendo do grau em que este sentimento se estabelece no coração e na vida dos homens. Mesmo assim não significa que somos completamente dotados de sentimento humanitário e que é muito comum encontrar casos em que o interesse privado se sobrepõe ao público. Mais importante ainda é que Hume assume que, de fato, “somos naturalmente parciais em relação a nós mesmos e nossos amigos”, mas isso não possui um tom vicioso, visto que ele ressalta nossa capacidade de conduta “mais equânime”. Poderíamos interpretar, então, que o termo “mais equânime” na citação acima não reduz a parcialidade ao vício, mas a um *grau* um pouco *menos* equânime, sendo aqui um indício chave para desvendar de que maneira um certo grau de egoísmo ganha um atributo um tanto quanto virtuoso.

Ainda, podemos deduzir da citação anterior que a capacidade de razão ou, nos termos do filósofo, a capacidade de compreender “a vantagem resultante de uma conduta mais equânime” (Idem) , reflete que é também da nossa natureza humana entender que a nossa parcialidade não resulta em harmonia social. No entanto, isso não significa que deixamos de ser parciais ou que não agimos parcialmente, mas

apenas que somos capazes de compreender as vantagens de ser mais imparcial - mesmo porque tal parcialidade e preferência pelos próprios interesses não são vistos como totalmente viciosos.

Podemos encontrar alguns indícios que Hume não altera sua filosofia nas *Investigações* em relação ao interesse próprio ou amor de si mesmo, o qual dependendo do contexto – o que também nesta obra pode ser interpretado como uma virtude. Por exemplo, quando Hume aborda a “personalidade e dignidade de caráter” de alguém, ele deixa claro que o amor de si mesmo é muito importante para que estes atributos sejam sempre corretos e aprovados:

Uma certa medida de amor-próprio e de um nobre sentimento de seu próprio valor é tão necessária que sua ausência no espírito desagrada tanto quanto a falta de um nariz, de um olho, ou de qualquer um dos traços mais importantes do rosto ou dos membros do corpo.” (HUME, IPM 7.10)

Ainda, o filósofo complementa em nota que “quando um homem não sente um valor em si próprio, não é provável que venhamos a tê-lo em grande estima.” (HUME, Nota 8, IPM 7.10) Neste momento fica claro que o amor de si mesmo não é necessariamente vicioso nem condenável, mas, pelo contrário, essencialmente virtuoso e indispensável para a busca de outras virtudes.

Uma vez que o homem é ciente de seu valor, ele certamente buscará agir de maneira virtuosa a ser estimado por outros homens, inclusive porque a satisfação por si mesmo e o orgulho são características da natureza humana. Novamente, o *grau* em que estamos tratando o orgulho, a satisfação por si mesmo e o amor de si próprio não é em nível elevado, já que em termos absolutos, estes atributos caracterizam o vício e uma personalidade desprezível, a dizer, a extrema vaidade.

Conforme citação a seguir, a vaidade e a boa fama estão constantemente aliadas, mas são opostas e, por isso, uma é interpretada como vício e a outra como virtude.

O desejo de obter fama, reputação e reconhecimento dos demais, longe de merecedor de censura, parece inseparável da virtude, do talento, da capacidade e de uma nobreza e elevação de caráter. Uma atenção especial mesmo a assuntos de menor importância, com vista a agradar os demais, também é esperada e exigida pela sociedade; e ninguém se surpreende ao descobrir que um homem exibe mais elegância em suas vestimentas e mais brilho em sua conversação quando se acha em reuniões sociais do que quando passa o tempo

em sua casa com a própria família. Em que consiste, então, essa *vaidade* que com tanta justiça se considera uma falta ou imperfeição? Ela parece consistir principalmente em uma exibição tão destemperada de nossas vantagens, honras e realizações, em uma busca tão afoita e inconveniente de elogio e admiração, que se torna ofensiva às outras pessoas e invade os limites de *suas* vaidades e ambições secretas. Ela é, além disso, um sintoma infalível de ausência da genuína dignidade e elevação espiritual que é um ornamento tão grande em qualquer caráter (HUME, IPM 8.11).

Percebe-se, então, que a vaidade e a fama são conceitos relacionados ao interesse próprio, haja vista serem voltados ao próprio sujeito e somente ele mesmo tira proveito ou desvantagem da sua admiração ou rejeição. Logo, está entre os interesses particulares agir em conformidade com as regras e padrões de virtude social caso se queira atingir uma boa fama e este é distante apenas de um passo para admirar-se elevadamente e cair nas teias da vaidade e auto adoração. O interesse próprio se articula entre estes dois sentimentos e ganha um aspecto tanto de virtude como de vício. O importante aqui é reforçar que Hume não abandona a teoria egoísta, mas a interpreta a partir da natureza humana que apresenta, de fato, traços de parcialidade que podem ser tanto benéficos como prejudiciais dependendo do grau em que são cultivados.

Ao que indica, Hume entende que o interesse próprio (vício) pode, por vezes, ser afogado – senão - confundido por outros motivos aparentemente mais nobres. A citação a seguir mostra que Hume interpretava nossos motivos e intenções de maneira um tanto quanto misteriosa, haja vista não serem tão transparentes quanto nossas ações e podemos apenas *supor* os motivos que nos levaram a agir:

É verdade que muitas vezes nosso motivo ou intenção dominante está oculto de nós mesmos, ao mesclar-se e confundir-se com outros motivos que a mente, por vaidade ou presunção, pretende tomar como preponderantes; mas não há nenhum exemplo em que uma ocultação desse tipo tenha se originado do caráter abstrato ou intrincado da motivação (HUME, IPM App. 2.7).

Devido ao fato de ser muitas vezes “ oculto de nós mesmos”, podemos também interpretar que nossos motivos podem ser parciais, embora nossa razão encontre outros meios ou motivos para justificar as vantagens que outros tirariam de uma ação propriamente interessada. Embora Hume sustente, na sequência, que tais paixões egoístas não são suficientes para mover inteiramente as ações humanas -

“seria equivalente a imaginar que diminutas molas e engrenagens, como as de um relógio, pudessem pôr em movimento um vagão carregado” (HUME, IPM App. 2.7) – ele não exclui que, de fato, elas existem, mas que podem não ser suficientes para “pôr em movimento um vagão carregado” (bildem). Em termos literais, para mover as ações de um homem:

Dedicamos sempre uma *consideração mais apaixonada* a um estadista ou patriota *que serve nosso próprio país em nossa própria época* do que a um outro cuja influência benéfica operou em eras remotas ou em nações distantes, nas quais o bem resultante de sua generosa benevolência, estando menos relacionado conosco, parece-nos mais obscuro e afeta-nos com uma simpatia menos vívida (HUME, IPM 5.41–) grifos nossos.

A parcialidade, como tento mostrar neste subtópico, está sim presente no coração dos homens, mas é constantemente ignorado ou explicado a partir de características virtuosas, ou “consideração mais apaixonada” que garante a coragem e a busca pela felicidade e harmonia do próprio homem e seu círculo próximo.

Talvez seja o tom em que a parcialidade é vista nas *Investigações* que varia em relação ao *Tratado*, no qual o egoísmo, no sentido de vício da natureza humana, é constantemente combatido por Hume; o que não ocorre nas *Investigações*, na qual Hume explica a virtuosidade de um certo egoísmo na natureza humana que é aprimorada em contextos sociais.

Em termos breves, parece que em uma obra, a saber no *Tratado*, o interesse próprio é *transformado* através da convivência social e das regras da justiça, enquanto nas *Investigações* o interesse próprio é *aprimorado* através da mesma convivência social e regras da justiça. Nota-se, então, que a diferença está no grau em que o interesse próprio é explicado como pertencente à natureza humana. Uma transformação implica uma mudança mais radical, enquanto um aprimoramento indica apenas algumas correções, mas nada muito extremo e que necessite de alteração de fundamentos. Sendo assim, se em grau elevado - o interesse próprio, ou amor de si mesmo - é tido como vício e carente de transformação, por outro lado, é tido como virtude em se tratando de graus menos elevados e mais equânimes, carente apenas de um aprimoramento para que os homens atinjam características mais nobres e exemplares.

2.4 CONCLUSÃO

Neste capítulo, a origem da justiça foi abordada sob uma perspectiva humeana menos benevolente e dotada de sentimento humanitário. Aqui entendemos os homens como fundamentalmente egoístas, inclusive nos contextos de família, no qual o homem é primeiramente inserido e *aprende* a direcionar seus interesses. Uma vez que seus interesses próprios são direcionados a um contexto de familiares e amigos, ainda estamos no campo da parcialidade dos homens em relação à sociedade e regras em geral. Em função de seus próprios interesses é que julgam necessário constituir e obedecer a regras da justiça, sendo que só acontecem por convenção e na medida em que todos os homens participam e educam a si mesmo a controlar o instinto natural e egoísta. No entanto, o egoísmo de vício não parece ser o posicionamento de Hume quanto à natureza humana, pois ele parece entender que o egoísmo que carregamos é um tanto quanto virtuoso, devido a nossa parcialidade ser para ajudar e melhorar a vida daqueles que queremos bem e não para prejudicá-los ou simplesmente levarmos vantagem só para nós mesmos.

A justiça ganha a definição de virtude artificial exatamente pelo fato de tratar esta qualidade como aprendida e ensinada através da convivência. A razão, ou seja, a capacidade de raciocínio e inferência dos homens permite que eles possam pensar as vantagens de se conviver harmoniosamente de acordo com a justiça, sem a necessidade de burlar as leis e seguir impulsos e paixões egoístas. Neste contexto, a satisfação imediata dos prazeres é entendida como vício na perspectiva de Hume e se contrapõe à virtude do controle sobre si e interesses mais remotos. A diferença entre ambos interesses aqui é de espécie, mas podemos entender tal diferença em grau se analisarmos sob o aspecto populacional. No contexto de família, a parcialidade é virtuosa, visto que é da natureza humana tal benevolência – o próprio termo é de cunho virtuoso- para com sua prole. No entanto, a parcialidade por familiares e conhecidos (benevolência parcial) é tida como vício se comparada à sociedade e o ao que se espera da justiça, ou seja, a imparcialidade dos homens para julgar.

Assim, a razão permite que os homens se conscientizem de que a justiça, uma vez respeitada por todos, é importante para suprir suas próprias necessidades. Hume, então, argumenta que os homens são de fato capazes de sentimentos

humanitários, assim como de raciocínio. Não significa que o interesse próprio é excluído da natureza humana, mas que o interesse público se sobrepõe, uma vez que o homem é constituído em sociedade. A justiça deriva do egoísmo porque somos naturalmente parciais e benevolentes conosco e nossos familiares, e tal benevolência pública brota de um contexto familiar no sentido que se preza por uma sociedade melhor para poder favorecer a própria prole ou comunidade. Percebe-se, portanto, que a parcialidade está na natureza dos homens e ganha uma perspectiva de vício na medida em que se amplia na população, tornando o interesse dos homens pela justiça um pouco mais remoto. Seria exatamente devido à razão e ao fato de ser da nossa natureza a capacidade de entendimento que a nossa parcialidade e os nossos interesses próprios conjugam com o interesse público, tornando o nosso egoísmo virtuoso e diferente apenas em grau dos interesses em comum.

A imparcialidade, conforme abordado neste capítulo, parece funcionar melhor para um governante que age de maneira imparcial para promover sua boa fama, uma vez que o orgulho é um princípio muito forte da natureza humana. É uma maneira de transformar um interesse próprio, no caso o orgulho/boa fama, em interesse público, no caso da fama pela honestidade e imparcialidade de um governante em reger e julgar as leis.

Por fim, é importante ressaltar que a razão e o exercício da virtude para os homens é um remédio para o egoísmo. O interesse próprio por uma sociedade harmoniosa e justa que promove vantagens a todos é o que, primeiramente, motiva os homens a controlarem seus impulsos e paixões imediatas. Neste sentido, o remédio para o egoísmo é o próprio egoísmo, entendendo o primeiro como vício e o segundo como virtude. Percebe-se então, a dualidade que o termo interesse próprio pode apresentar, ou seja, tanto vício como virtude, sendo a diferença entre ambos uma diferença de grau, se observado por um aspecto populacional e quantitativo, sendo que, em ambos os casos, tais interesses são evidentes na natureza humana.

3 SIMPATIA

Hume entende que sentimentos da ordem do interesse próprio são muitas vezes confundidos com sentimentos morais, mas também entende que um sentimento pode ser genuinamente moral e parcial. Afinal, os sentimentos morais são derivados da simpatia e, conforme será abordado nos próximos parágrafos, esta é naturalmente mais forte em relação àqueles com quem temos uma conexão sanguínea, semelhança ou afeição. Hume nota que “nosso primeiro e mais natural sentimento de moralidade” (HUME, TNH 3.2.2.11) é dar preferência aos amigos ou pessoas amadas, assim como a caracteres que são semelhantes aos nossos.

Nós, portanto, devemos distinguir entre um juízo que não pode ser qualificado como moral daquele que de fato é moral, apesar de ainda ser parcial. Quando não é possível considerar os efeitos do caráter de um amigo em outros indivíduos e, ainda assim, o chamamos de virtuoso, estamos confundindo afeição com aprovação moral. Quando observamos os efeitos de seu caráter somente naqueles com quem nos relacionamos ou que nos são semelhantes – aqueles por quem naturalmente sentimos a mais forte e imediata simpatia – então, os sentimentos para com o amigo são genuinamente aqueles de aprovação moral, mas o juízo continua sendo parcial.

Da mesma forma que a filosofia de Hume parece apresentar ambiguidades em sua qualificação e definição do interesse próprio, no caso, se o mesmo é vício ou virtude e se é semelhante ou diferente do interesse público, o seu conceito de simpatia também apresenta ambiguidades, conforme aponta Radcliffe (1994). A autora argumenta que a simpatia na filosofia de Hume pode ser interpretada como egoística, se pensada da perspectiva sentimentalista [*sentimentalist*], ou desinteressada, se pensada na perspectiva do espectador ideal [*ideal spectator*]. Segundo a sua interpretação, a simpatia é regulada pelo ponto de vista geral, ou seja, a simpatia é entendida sob uma perspectiva *egoística* devido ao fato de que os *nossos* sentimentos e a nossa tendência por simpatizar com pessoas mais próximas [*narrow circle*] são corrigidos pela ideia de um espectador sob o ponto de vista geral, ou por um sentimento partilhado por *todos*:

A interpretação sentimentalista é que os juízos morais se baseiam em, ou possivelmente são idênticos aos sentimentos reais humanos (...) virtude e vício em si dependem respectivamente do que produz prazer ou dor *em nós*. (...) O observador ideal lendo, por outro lado,

entende que, para Hume, as distinções morais são baseadas nos sentimentos hipotéticos de um espectador ideal - aquele que é, dentre outras coisas, completamente informado, inteiramente objetivo e não interessado em si mesmo (*not self-interested*). Portanto, virtude e vício em si não dependem dos sentimentos reais humanos, mas de sentimentos projetados do espectador ideal. (RADCLIFFE, 1994, p.37).

O juízo corrige a parcialidade de nossas emoções e percepções internas, do mesmo modo que nos protege do erro diante das muitas variações das imagens apresentadas aos nossos sentidos externos. (...). Admite-se que a simpatia é muito mais tênue do que nossa preocupação por nós mesmos, e a simpatia para com pessoas distantes é muito mais tênue do que aquela por pessoas que nos são próximas e chegadas (HUME, IPM 5.41).

Este processo de correção da simpatia pelo ponto de vista geral ganha um aspecto contrário ao processo tal como compreendido pela interpretação sentimentalista [*sentimentalist*], e parece aderir a uma visão mais racionalista da moral, embora claramente rejeitada na filosofia moral humeana. Esta aparente perspectiva racionalista se introduz na abordagem do ponto de vista geral e do espectador ideal, ambos sob um escopo hipotético que não pressupõe necessariamente a experiência de imparcialidade, mas uma hipotética imparcialidade.

Conforme Elizabeth Radcliffe questiona, o enigma [*puzzle*] de Hume é:

A interpretação sentimentalista é que os juízos morais se baseiam em, ou possivelmente são idênticos aos sentimentos reais humanos (...) virtude e vício em si dependem respectivamente do que produz prazer ou dor *em nós*. (...) O observador ideal lendo, por outro lado, entende que, para Hume, as distinções morais são baseadas nos sentimentos hipotéticos de um espectador ideal - aquele que é, dentre outras coisas, completamente informado, inteiramente objetivo e não interessado em si mesmo (*not self-interested*). Portanto, virtude e vício em si não dependem dos sentimentos reais humanos, mas de sentimentos projetados do espectador ideal. (RADCLIFFE, 1994, p.39)

Há, portanto, dois componentes que embasam tal perspectiva racionalista do ponto de vista geral de Hume, a saber, (1) a hipotética experiência de imparcialidade e (2) sentimentos que não são de fato sentidos, e nesse contexto, não são propriamente internos, mas são pensados.

Assim, o conceito de ponto de vista geral na filosofia de Hume parece ser um pouco problemático quando se define em relação à regulação da simpatia. Primeiro,

porque implica uma natureza humana egoísta e parcial – pelo fato do termo ‘regulação’ - e, segundo, porque, conforme abordado acima, tal regulação implica um processo mental ao invés de sentimental, propriamente dito. É com base neste ponto de vista geral que julgamos e constituímos valores morais, assim como somos capazes de imaginar o sofrimento ou prazer alheio.

Novamente, a comparação com a filosofia de Hobbes se faz presente neste contexto, pois dizer que sentimos a dor e prazer alheios é adotar uma perspectiva egoísta e hobbesiana, no sentido de tomar o próprio sujeito como centro de referência em vez de imaginar a dor alheia e tomar uma perspectiva pública por referência. No entanto, Hume deixa claro que não se trata de “nenhum esforço da imaginação [para] “converter-nos em outra pessoa e fazer-nos imaginar que, por sermos ela, colhemos benefícios dessas valiosas qualidades que lhe pertencem” (HUME, IPM 6.3)

Portanto, não se trata de imaginar o prazer e as vantagens alheias nem de senti-las. O impasse presente neste contexto do ponto de vista geral, no qual um sentimento alheio não é nem imaginado nem sentido pelo sujeito, parece complicar a fundamentação da moralidade na filosofia de Hume, haja vista a moralidade implica em sentimento moral.

A maneira que podemos interpretar a questão para tornar este problema menor é aderir à ideia de duas espécies de egoísmo, conforme já foi abordado nos capítulos anteriores. A partir do momento que aceitamos a parcialidade como virtude e diferente apenas em grau do interesse próprio, podemos entender como o processo de simpatia pode combinar com o ponto de vista geral. Os benefícios que colhemos das qualidades alheias está exatamente no fato de conviver com pessoas capazes de reciprocidade e harmonia social, ainda que sejam parciais. A abstração deste sentimento alheio está no fato da natureza humana poder utilizar da razão e tornar mais nítido o interesse comum conjugado ao interesse próprio. Em termos breves, o sujeito não imagina nem sente o sentimento alheio, mas a sua razão o faz compreender que a natureza dos homens é parcial e virtuosa, assumindo que todos queremos o que é melhor para nós mesmos e nossos familiares. Novamente, essa parcialidade não é tão distante e por isso a diferença é em grau dos interesses públicos em preservar uma sociedade justa. A regulação da simpatia é, neste sentido, apenas uma amplificação do sentimento parcial e não necessariamente uma

mudança radical de interesses.

O problema se torna ainda menor quando entendemos que Hume aponta o princípio de simpatia com base em um sentimento geral, ou seja, um sentimento partilhado, sendo este quem funda a moralidade humana. Conforme afirma Limongi,

No limite, a simpatia serve a Hume como uma maneira de mostrar que estamos naturalmente abertos ao domínio dos valores ou do gosto, entendendo por gosto não a expressão pura e simples de uma preferência- o que supõe apenas os sentimentos de prazer e desprazer -, mas a expressão de uma preferência comum ou partilhada com os outros.” (LIMONGI, 2003, p.233)

Esta parece ser uma saída para entender como o ponto de vista geral não é uma perspectiva racional – e sim da ordem dos sentimentos - nem egoística – e sim, de ordem virtuosa.

Para sustentar melhor tal afirmação, vale lembrar que Hume deixa claro, na terceira parte da Seção 12 *Da filosofia acadêmica ou cética*, que a moral é objeto do gosto e do sentimento: os assuntos ligados à moral e à crítica são menos propriamente objetos do entendimento que do gosto e do sentimento” (HUME, IEU 12.33). Sendo assim, podemos inferir que partilhamos de um sentimento geral pois somos dotados, pela nossa natureza humana, de uma capacidade de sentir pelo outro o que qualquer outra pessoa sentiria. Esta parece ser a ideia do ponto de vista geral que corrige a nossa simpatia que, por vezes, pode ser tendenciosa e parcial. Por isso, não se pode afirmar que a moralidade se funda inteiramente no princípio de simpatia, conforme esclarece Limongi: “a moral remonta a simpatia, mas não é inteiramente dada com ela, pois envolve um processo de correção de sua irregularidade” (LIMONGI, 2003, p.237).

A relação entre a simpatia e o ponto de vista geral é, na verdade, muito discutida entre comentadores do Hume, pois conforme mencionado anteriormente, ao mesmo tempo que esta relação pode implicar uma abordagem da razão, também admite uma abordagem a partir da experiência. Um dos comentadores de Hume, William Dave (1998), explica que o ponto de vista geral pode ser interpretado tanto como um ponto de vista geral consciente quanto como um ponto de vista geral inconsciente. Segundo William Dave, *the conscious effort view* entende que se requer um esforço consciente da razão e da imaginação para se atingir o ponto de vista geral, enquanto que *the unconscious habit view* entende que esse processo é mais

uma questão de hábito ou costume.³⁶

O comentador afirma que a regulação da simpatia pelo ponto de vista geral acontece por um processo consciente, ou seja, o ponto de vista geral é uma operação da mente que usamos para corrigir os impulsos naturais e tendenciosos da simpatia. Este processo acontece para que encontremos um ponto de concordância geral [*agreement*]³⁷ e possamos nos comunicar fora de um contexto egoísta. Por outro lado, há a interpretação do ponto de vista geral de acordo com a qual ele acontece por um processo inconsciente, ou seja, a experiência e o costume nos adaptam a pensar em um contexto mais amplo e a adotar valores morais sem que precisemos parar e refletir no que seria melhor em termos públicos. William Dave sustenta que esta interpretação inconsciente do ponto de vista geral se sustenta em algumas passagens, como na citação de Hume: “um cavalo habituado ao campo familiariza-se com a altura apropriada que pode saltar e nunca tentará superar aquela que ultrapassa suas forças e habilidades.” (HUME, IEU 9.2)³⁸.

Isabel Limongi parece compartilhar da interpretação do ‘*unconscious habit view*’ em seu argumento de que a correção da simpatia pelo ponto de vista geral se dá através do hábito, ou seja, que o processo mental para corrigir a irregularidade em ser parcial se dá na experiência, mais especificamente, em meio à convivência e sociabilidade:

O processo dessa correção pelo qual nasce propriamente a moralidade coincide com o progresso natural da sociabilidade. (...). Pois a vida social oferece não apenas a ocasião para que a simpatia opere produzindo valores, como também a ocasião de observarmos a irregularidade e parcialidade de suas operações. (...). Passamos a tomar a imparcialidade como regra, desprezamos as fontes da parcialidade porque sabemos, por *experiência*, que a adoção de um ponto de vista alheio, um certo desprendimento em relação as nossas próprias paixões e sentimentos, é o princípio natural, a causa dos juízos de valor. (LIMONGI, 2003, p.237-238)

³⁶ “É preciso ‘adotar’ ou ‘aderir’ ao PVG [Ponto de Vista Geral] quando quer que as circunstâncias exijam juízos morais. Vamos chamar isso de ‘a vista do esforço consciente’ (*the conscious effort view*) (...) A leitura alternativa, que denominamos ‘A vista do hábito inconsciente’ (*the unconscious habit view*) retrata o PVG como amplamente uma questão de hábito (ou costume). Nós empregamos o PVG automaticamente e ordinariamente sem perceber ou fazer qualquer esforço cognitivo particular.” (DAVE, 1998, p.275).

³⁷ “Para alguns propósitos e em alguns contextos nós não precisamos concordar em nossos juízos. Isto será o caso, grosseiramente, quando quer que nós queiramos dizer *não* “eu gosto disso”, mas que “isso é bom”, e quando nós queiramos dizer isso para uma ampla audiência (ou uma audiência desconhecida).” (DAVE, 1998, p.277).

³⁸ “Obviamente o cavalo aprende a ver o verdadeiro tamanho das coisas, ele pode, por reflexo, corrigir sua entrada sensorial (*sensory input*), apesar de, neste caso, não ser por concordância entre os cavalos. Um cavalo não quer tropeçar e cair.” (DAVE, 1998, p.282).

A relevância desta problematização no contexto de uma discussão sobre os interesses próprios e públicos é que quando se fala em um ponto de vista consciente está implícito uma natureza mais egoística, e quando se fala em ponto de vista inconsciente, está implícito uma natureza mais benevolente, talvez adquirida pelo hábito. Todavia, parece mais problemático ainda falar em natureza adquirida pelo hábito, pois são dois conceitos contrários, a saber, natural e adquirido. Parece, então, que o interesse próprio e o egoísmo estão sempre presentes nas definições da moral e conceitos que podem fundamentar a natureza humana, mas, ainda assim, não se pode descartar a natureza benevolente, ou melhor, a capacidade de simpatia e de juízos morais que nos habilitam a falar de valores morais. Mais uma vez, o problema parece ficar mais claro quando associamos o egoísmo à algo virtuoso e apenas diferente em graus do interesse público.

O dualismo na filosofia de Hume também é investigado por Charlotte Brown (1994) no artigo *“From spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation*, no qual ela aborda dois lados da relação entre simpatia e ponto de vista geral. Em outros termos, a simpatia quando é regulada pelo ponto de vista geral conta com dois componentes regulativos [*regulative components*], sendo um mais limitado [*a person's narrow circle*] e outro mais abrangente [*general effects and tendencies*]:

De acordo com Hume, amor e ódio moral surge da simpatia, mas somente quando a simpatia é regulada por fixar 'em algum ponto firme e ponto de vista geral'. Existem dois componentes regulativos do ponto de vista geral. O primeiro é o que examina o caráter da pessoas da perspectiva daquele círculo fechado (*narrow circle*) da pessoa - as pessoas com quem ela geralmente interage. (...) Nós simpatizamos com as pessoas que formam o círculo fechado da pessoa e nós julgamos suas características virtuosas ou viciosas, em termos se são boas ou más para as pessoas daquele círculo fechado da pessoa. O segundo componente regulativo é aquele que nós regulamos a simpatia por confiar nas regras gerais que especificam os efeitos gerais e tendências de certas características. Nós, então, não respondemos simpaticamente (*sympathetically*) aos efeitos reais das características das pessoas, mas por suas tendências comuns. (BROWN, 1994, p.24).

Quando julgamos o caráter de alguém - e aqui vale ressaltar que os juízos morais se fazem sempre com base em comportamentos e características gerais, e não como base naqueles casos isolados tidos como exceções –, o que a autora

parece implicar é que não só o fazemos da perspectiva de um ponto de vista geral, mas também de uma perspectiva mais limitada, ou seja, da perspectiva da simpatia.

Por exemplo, nos termos da autora, da perspectiva de interesse próprio e, portanto, limitada, podemos não gostar das boas características de nosso inimigo, mas, do ponto de vista geral, entendemos que tais características são benéficas em contextos públicos:

de um ponto de vista do interesse próprio (*self-interested point of view*), eu posso muito bem desgostar das qualidades 'boas' do meu rival porque elas contrariam meus interesses. No entanto, por observar meu rival de um ponto de vista geral eu sou forçado a ver suas características como admiráveis ou capazes (*worthy*) de amor. (BROWN, 1994, p.24).

Sendo assim, podemos concluir que o juízo moral e, portanto, válido para uma perspectiva partilhada por todos, pode ser confundido com sentimentos tendenciosos e afeições particulares. Nossos juízos devem, então, ser constantemente corrigidos pela razão, haja vista juízos serem de ordem racional e afeições de ordem sentimental. Logo, a simpatia requer que ambos os juízos e sentimentos sejam levados em conta para podermos definir a moralidade.

3.1 SIMPATIA E INTERESSE PRÓPRIO – UMA QUESTÃO DE PERSPECTIVA

O subtópico anterior tratou basicamente sobre a simpatia e o ponto de vista geral como sendo uma questão de hábito e cultura ou de natureza. A partir destes dois conceitos, foi desenvolvido uma perspectiva do interesse próprio como sendo ora mais próximo, ora mais distante do interesse público. No caso, se a simpatia e ponto de vista geral forem interpretados em termos da correção da parcialidade humana a partir da razão, o interesse próprio é mais distante do interesse público e, por isso, o interesse próprio ganha um atributo de vício. No entanto, se a simpatia e o ponto de vista geral forem interpretados por uma abordagem da experiência, como uma questão de hábito e da cultura dos homens em sociedade, então o interesse próprio se aproxima do conceito de interesse público no que diz respeito à nossa natureza mais benevolente: a parcialidade pela prole no sentido virtuoso. Trata-se, portanto, de diferentes perspectivas em que o interesse próprio é interpretado.

Aparentemente, conforme abordado em um dos subtópicos anteriores, Hume permite ambas as interpretações no *Tratado* e nas *Investigações*, pois considera a

natureza humana ambígua na medida em que uma de suas principais características, a saber, o interesse próprio, pode ser visto tanto sob a luz do egoísmo quanto sob a luz humanitária.

Quando se diz que o interesse próprio pode ser interpretado sob uma perspectiva mais benevolente e mais próxima do espírito público, entende-se o homem como feliz e satisfeito por estar inserido em uma sociedade com a qual ele contribui ativamente para sua harmonia e ordem da justiça. Em outros termos, trata-se da felicidade relacionada à segurança de viver em paz e convívio com outros homens, todos de acordo com as regras da sociedade. Seria como pensar que o que é bom para todos, é bom para mim também. Sendo assim o interesse próprio e interesse público estão conjugados. No entanto, quando o interesse próprio é interpretado como vício tal conceito se opõe ao do interesse público, haja vista que o sujeito vê seus interesses distantes de serem alcançados ao cumprir as regras da justiça e, muitas vezes, até contrários às vantagens imediatas que poderia usufruir caso a justiça fosse violada temporariamente.

Há então, uma questão que permeia a dupla caracterização do interesse próprio como vício e virtude, a saber, a perspectiva adotada em relação ao tempo, à satisfação do interesse ser remota ou imediata. Uma vez que os interesses próprios são remotos em comparação ao interesse público, como no caso de aceitar a burocracia e as leis ao invés de apelar por um atalho, fica mais difícil para o homem entender as outras vantagens que poderia tirar caso o interesse imediato não fosse satisfeito.

As vantagens, às vezes, parecem somente ser de resolver uma situação o mais breve possível, mas nem sempre é a melhor alternativa, sendo preferível, em termos de interesse público, aguardar as decisões feitas pela justiça. As vantagens que os homens tiram por aguardar – interesses próprios remotos em comparação ao interesse público - é imensamente mais durável e certa do que aquela que satisfaz os interesses próprios de imediato. O homem, visto que é movido por paixões, deve sempre ter em mente e no coração a paixão mais nobre - que é o sentimento de paz e harmonia em sociedade para garantir sua segurança e bem-estar. Parece que se trata de uma questão de saber o que vem antes: se a harmonia da sociedade ou a própria segurança e satisfação. Assim, o tempo, como em sequência, parece sempre promover a passagem de uma perspectiva à outra, do imediato ao remoto.

Dependendo da perspectiva, ambos interesses podem estar conjugados ou em oposição.

A simpatia também ganha esse aspecto ambíguo quando é interpretada da perspectiva egoísta ou do ponto de vista geral. Tal qual o interesse próprio, quando a simpatia é entendida como um processo sentimental da natureza humana a tendência é interpretá-la com mais parcialidade em termos de concernimento com a família e com a segurança da própria prole. A partir deste sentimento de simpatia e benevolência natural é que entendemos como conceito se expande da parcialidade pela família para a sociedade. Porém, a simpatia entendida como um processo racional permite a interpretação da natureza humana como mais egoísta, um esforço para pensar duas vezes, ignorando os impulsos – e, aqui, a parcialidade é vista como vício – e admitindo um ponto de vista geral que permite um padrão de aceitação na sociedade.

No artigo *On Why Hume's 'General Point of View' isn't ideal and shouldn't be* escrito por Geogfrey Sayre-McCord (1994), o ponto de vista geral é problematizado a partir de um conto infantil, no qual um jovem herói, Milo, encontra um menino de sua idade flutuando no ar. O trecho abaixo narra o porquê do menino flutua e achar estranho o fato de Milo, tendo a mesma idade que ele, estar com os pés no chão:

'Bem,' disse o menino, 'na minha família, todo mundo nasce no ar, com as suas cabeças exatamente na altura que serão quando atingir a idade adulta, e, então, nós crescemos em direção ao solo. Quando estamos completamente crescidos, como você pode ver, crescidos para baixo, nossos pés finalmente tocam. Claro, há alguns de nós cujos pés nunca alcançarão o chão não importa a idade, mas eu suponho que é o mesmo em todas as famílias.' (...) 'Você certamente deve ser bem idosos para já ter alcançado o chão.' 'Não,' disse Milo seriamente. 'Na minha família nós todos começamos no chão e crescemos, e nós não sabemos até onde até que realmente cheguemos lá.' 'Que sistema tolo.' O menino riu. 'Então, suas cabeças ficam mudando de altura e vocês sempre vêem as coisas de maneira diferente? Por que, quando você tem quinze anos as coisas não vão parecer, de maneira alguma, do jeito de pareciam quando você tinha dez, e quando tiver vinte, tudo mudará novamente.' (SAYRE-MCCORD, 1994, p.13).

O tema da perspectiva é abordado, assim, para levantar a questão de saber se

o ponto de vista geral pode ser influenciado por interesses próprios e variar de pessoa para pessoa, tal qual variamos nossos gostos e sentimentos. Então, para defender que possuímos um padrão, ainda que nossos pontos de vista se alterem, o autor afirma que a linguagem é uma referência para um padrão compartilhado, sustentando que, em verdade, podemos interpretar o ponto de vista geral como um processo racional. Conforme citação abaixo, o autor explica que a simpatia parcial [uncorrected] é corrigida por um padrão da razão que controla tais variações e nos permite adotar um ponto de vista geral:

A simpatia não corrigida, no entanto, não pode responder à promessa, visto que ela varia de maneira que apresenta conflito. Nossas respostas simpatéticas (*sympathetic*), somente um pouco menos das nossas interessadas em nós mesmos (*self-interested*), refletem nossas próprias situações peculiares e nos levam a nos estranhar um com o outro. Isto significa que nós possuímos razão, em segundo lugar, para adotar um padrão que controla as variações da simpatia sem perder o apelo da simpatia. A única maneira de fazer isso, Hume argumenta, é introduzir uma perspectiva mutuamente acessível e estável, um ponto de vista geral, do qual nós possamos avaliar o mundo. (SAYRE-MCCORD, 1994, p.17).

Portanto, podemos interpretar o interesse próprio como vício ou como virtude a partir do ponto de vista ou perspectiva que adotamos em relação ao sujeito e suas ações em sociedade.

Caso tratarmos o sujeito como dotado de uma natureza humana benevolente e preocupado com sua prole, a interpretação do interesse próprio será de virtude, ainda que considerarmos a parcialidade em relação a sociedade. Aqui o interesse próprio é conjugado ao interesse público, pois ambos combinam nos objetivos de manter as regras da justiça, como por exemplo, a segurança e direito de posse. No entanto, quando pensamos o sujeito de natureza humana egoísta, a interpretação que temos sobre a parcialidade em relação a si mesmo e aos seus familiares é de vício, já que estamos considerando o interesse público em oposição ao interesse próprio. O sujeito inserido em sociedade não deve, por assim dizer, dar preferência às vantagens que somente ele pode tirar das regras da justiça, sendo necessário que abdique um pouco de sua natureza egoísta em prol de uma comunidade justa e harmônica. Logo, dependendo do contexto, adotamos um ponto de vista diferente em relação ao sujeito e seus interesses da mesma maneira que nós variamos nossos interesses de acordo com nossos contextos e perspectivas.

Seria, portanto, exatamente uma questão de perspectiva, ou seja, uma questão de saber como encaramos o egoísmo. Ao que indica, Hume entende que nossa parcialidade e tendência ao interesse próprio conjuga com o interesse público, caracterizando assim o egoísmo humano como uma virtude. Este egoísmo não é considerado em um vício apenas por sermos capazes de razão e entendimento, ponderando o que é melhor para si e para todos. Se quisermos interpretar os homens como egoístas, no sentido vicioso do termo, teríamos que aceitar que a maioria dos homens não estariam dispostos a seguir as regras da justiça e tenderiam a agir como espertalhões tirando vantagem em tudo.

Realmente, neste contexto, entendendo que os homens agem em reciprocidade, teríamos uma sociedade infeliz e conflituosa, haja vista os homens fazerem aquilo que todos fazem e não verem sentido em seguir o protocolo. Felizmente, este não é o caso que observamos na história dos homens nem na existência das leis, e parece ser o ponto que Hume explora em sua filosofia ao explicar como a parcialidade é natural e virtuosa, originando a preferência de todos pela imparcialidade nas regras da justiça.

3.2 CONCLUSÃO

O tema explorado neste capítulo foi a simpatia sob a perspectiva de uma interpretação sentimentalista ou racionalista. Quando entendemos o conceito de simpatia aos olhos do coração e, portanto, à maneira sentimentalista, ela se apresenta como algo um pouco tendencioso e parcial, haja vista a simpatia tender a ser mais forte em relação àqueles que nos são mais próximos. Por outro lado, quando entendemos o conceito de simpatia aos olhos da razão, e aqui cabe o processo de correção pelo ponto de vista geral, estamos tratando da simpatia como chave para a moralidade e juízos que são partilhados por todos. De maneira simplificada, a simpatia é ao mesmo tempo a capacidade de sentir pelo outro e de tomar uma posição sob a perspectiva do ponto de vista geral, efeito da nossa capacidade de raciocínio, de modo que ela produz sentimentos e juízos morais.

Há, porém, um problema quanto tratamos do ponto de vista geral e o espectador ideal. Pelo termo “ideal” já podemos destacar que está implícito uma hipotética visão, ou seja, que o agente não necessariamente precisa da experiência

de um sentimento alheio, mas que se trata em primeiro plano de um sentimento pensado ou imaginado. Conforme abordado neste capítulo, o problema está exatamente em pensar um sentimento que não é sentido, ou seja, que é derivado (corrigido) da razão. Pensar, então, num sentimento moral que não tem propriamente um sujeito de ação não parece facilitar a compreensão da simpatia e do processo de sua correção.

Ainda, recorrer ao hábito é uma maneira de embasar o conceito de simpatia como proveniente da experiência, se entendermos que a simpatia é um processo mental constantemente praticado que acaba se tornando inconsciente. Este seria o ápice da moralidade produzida pela simpatia, a saber, que os homens tomem juízos morais como que naturalmente, mas por ordem da experiência.

Mas, se a parcialidade da simpatia é vista como um processo que deve ser constantemente corrigido, então, entendemos o conceito da simpatia como uma abordagem da razão e de ordem consciente. Neste caso, não significa que ela perde sua relação com a moralidade, mas que este modo de compreender a simpatia reforça a ideia de uma natureza humana mais egoísta e difícil de educar.

Novamente, quando se fala em simpatia não é possível evitar de falar em juízos morais. Estes podem ser feitos a partir de uma perspectiva particular ou a partir de uma perspectiva geral, conforme entendemos o processo de correção a simpatia, que vai de um sentimento da ordem do interesse próprio para um sentimento partilhado por todos, isto é, um interesse público. Isso significa que primeiramente há a tendência natural à parcialidade – simpatia –, que em seguida é corrigida pela razão e experiência, pelo ponto de vista geral, para finalmente produzir um juízo moral. O juízo moral, então, funciona como regulador da tendência egoísta e produz uma perspectiva pública que é fundamental para a convivência harmônica e a adoção de regras da justiça. Eis aqui como o juízo moral, que é efeito da correção da irregularidade dos nossos sentimentos pode ao mesmo tempo ser entendido como produtor (ou causa) de valores morais.

O ponto de vista geral, então, é aplicado em contextos menores para que o juízo seja moralmente justo e apropriado. Por exemplo, imaginamos o que seria melhor em contextos públicos para tomar uma decisão em contextos mais limitados. Isso difere de quando imaginamos o que seria melhor em contextos mais limitados para tomar uma decisão em contextos públicos. Aqui fica explícita a problematização

feita ao longo desse trabalho sobre o interesse próprio e público, na medida em que aqui também esses interesses podem ser vistos como semelhantes ou como completamente diversos - podem tanto ser corrigidos pelos como servirem de base para os juízos morais. Qual, então, a definição mais apropriada para interesse próprio, amor de si mesmo ou egoísmo? Ao que indica, estes conceitos parecem se mesclar e se confundir na medida em que são explorados. Neste capítulo, foi possível investigar esses problemas sob a perspectiva do conceito de simpatia para Hume.

4 CONCLUSÃO

O que, então, concluir a partir dos questionamentos acerca do interesse próprio e do interesse público feitos ao longo dessa dissertação?

Hume parece mitigar o interesse próprio e o amor de si no tratamento que dá aos principais conceitos da moral como a simpatia, o ponto de vista geral e a benevolência (limitada). Mas é importante contrastar os contextos em que Hume trata da moral dos contextos em que lida com o conceito de justiça, no qual Hume parece concordar com a teoria de que a natureza humana é egoísta e tende à parcialidade. Em outros termos, o contraste da simpatia (moral) com a justiça (política) parece indicar que a filosofia de Hume muda sua compreensão do egoísmo, que ora é tomado como vício, ora como virtude. Hume parece oferecer bons argumentos para ambas as categorias, e talvez isso dificulte entender qual seja verdadeiramente o seu posicionamento quanto à natureza humana e o egoísmo. Ao mesmo tempo que prejudica a humanidade, o interesse próprio favorece que leis sejam mantidas e que o zelo pela harmonia comunitária prevaleça. Seria quase como afirmar, apesar de muito ousadamente, que é praticamente impossível separar interesse próprio de interesse público e isso é o que está implicado na interpretação de que ambos os interesses são distintos apenas em grau, e não em espécie.

Enquanto na sua filosofia moral, Hume defende que a natureza dos homens é benevolente em relação à família e aos próximos, onde tal benevolência ganha um aspecto de vício quando tratado na política, pois tal parcialidade dificulta a vida em sociedade. Ao mesmo tempo, é esta parcialidade que move e motiva os homens a respeitarem as regras da justiça, exatamente por uma questão de proteção e segurança de si mesmo e sua prole. Parece que há sempre um vai e vem de conceitos e definições, que cada vez mais se ampliam e se relacionam com outros conceitos envolvidos numa rede de conexão entre a moral e a política de Hume.

Talvez, no fundo, caiba concluir que a moral e política não podem ser tomadas separadamente e estão muito mais interligadas do que pareciam estar. A conexão chave indica ser a natureza humana, como já se podia imaginar - mas este é um território muito vulnerável e impulsivo que pode ser tanto admirável quanto condenável, tal qual a razão e o sentimento que podem tanto nos beneficiar como nos prejudicar. O importante na filosofia de Hume é buscar o equilíbrio e correção

entre os dois móveis dos homens, a dizer, o coração e a mente, para então tentar chegar em alguma conclusão.

Por enquanto, o que parece poder explicar a conexão chave entre os interesses próprios e públicos é que, de fato, a natureza humana é virtuosa e a virtuosidade pode ser percebida até mesmo na parcialidade dentro do coração dos homens. Hume defende em sua filosofia moral que somos benevolentes e que podemos observar exemplos de bondade e simpatia, a começar pelos contextos de família. Na filosofia política, Hume afirma que o egoísmo fundamenta a justiça, mas devemos partir do pressuposto de que os homens são de natureza benevolente, tendo a parcialidade e o egoísmo no sentido de que querer o bem para seus familiares, ao invés de interpretar que o egoísmo - que fundamenta a justiça - é aquele pertencente ao espertalhão. Sendo assim, não há margem para interpretar que Hume considere a natureza humana viciosa, inclusive quando falamos sobre um egoísmo pertencente à natureza humana. Reforçamos, então, que há duas espécies de egoísmo, vicioso e virtuoso, e a espécie de egoísmo que interpretamos ser o mesmo que o interesse próprio é o virtuoso.

Finalmente, acreditamos ter exposto aqui que a diferença entre interesse próprio e interesse público é, então, apenas em grau, e que a diferença em espécie se dá entre o interesse público e o interesse próprio na forma do egoísmo vicioso. O interesse próprio é diferente em espécie do interesse público se o interesse próprio for um vício. Caso contrário, tratamos do mesmo interesse, mas apenas em graus diferentes. Sendo assim, se assumirmos a natureza humana como egoísta, isso não significa que a conotação do egoísmo seja negativa e nem que conflita com a definição da natureza humana como benevolente. Nestes parâmetros, devemos sim perseguir nossos próprios interesses, já que a nossa razão nos permite calcular o que é melhor para si e para todos.

REFERÊNCIAS

BAIER, Annette C. **The cautious jealous virtue**: Hume on Justice. Harvard University Press, 2010.

_____. Hume's account of social artifice – Its Origins and Originality. In: **Ethics**, vol. 98, n. 4, 1988.

_____. *Artificial virtues and the equally sensible non-knaves: A response to Gauthier* In: **Hume Studies**. Vol. XVIII, n. 2. 1992.

BALDWIN, Jason. Hume's Knave and the Interests of Justice. In: **Journal of the history of philosophy** 42. N.3. 2004.

BROWN, Charlotte. From spectator to Agent: Hume's Theory of Obligation. In: **Hume Studies** Vol. XX, N. 1. 1994.

DAVE, William. Hume's General Point of View. In: **Hume Studies** Vol. XXIV, N. 2. 1998

D.D. Raphael – *VI Hume and Adam Smith on justice and utility*. In: **Proceedings of the Aristotelian Society**, Volume 73, Issue 1, 1. June, 1973.

GAUTHIER, D. Artificial Virtues and the Sensible Knave. In: **Hume Studies**. N 18. 1992.

_____. (2005) **Hume and Morality's Useful Purpose, in Persons and Passions**: Essays in Honor of Annette Baier. University of Notre Dame Press, IN: University of Notre Dame Press 2005.

GILL, MICHAEL B. Fantastic Associations and Addictive General Rules: A Fundamental Difference between Hutcheson and Hume. In: **Hume Studies** Vol. XXII, N. 1. 1996.

HAAKONSEN, K. Hume's Obligations, In: **Hume Studies**, 4. 1978.

HOBBS, T. In: RAPHAEL, D. D. **British Moralists**. 1650 – 1800. Vol I Hobbes-Gay. Reino Unido, Oxford Press University, 1969.

HUME, D. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. São Paulo: Ed. Unesp, 200.

_____. **Tratado da Natureza Humana**. São Paulo: Ed. Unesp, 2003.

HUTCHESON, F. **Philosophical Writings**. Everyman's Library, 1994.

HUTCHESON, F. In: RAPHAEL, D. D. **British Moralists**. 1650 – 1800. Vol I Hobbes-Gay. Reino Unido, Oxford Press University, 1969.

LIMONGI, Maria Isabel. **Hobbes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

_____. Sociabilidade e Moralidade: Hume Leitor de Mandeville. In: **Kritérion**. v. 44, n. 108. Belo Horizonte, 2003.

LOCKE, J. In: RAPHAEL, D. D. **British Moralists**. 1650 – 1800. Vol I Hobbes- Gay. Reino Unido, Oxford Press University, 1969.

MANDEVILLE, B. In: RAPHAEL, D. D. **British Moralists**. 1650 – 1800. Vol I Hobbes- Gay. Reino Unido, Oxford Press University, 1969.

MOORE, J. Hume's Theory of Justice and Property. In: **Political Studies**, 24. 1976.

NORTON, David Fate. **Hume, human nature, and the foundations of morality**. Cambridge Companion Online, 2006.

OVENTRY, A.M., **Compreender Hume**. 2ª ed. – Rio de Janeiro: Vozes, 2011.

PEQUENO, M. **10 Lições sobre Hume**. 2 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2012.

ROUSSEAU, J.J – **O contrato Social**. Trad. Vicente Sabino Junior. São Paulo: José Bushatsky, 1978.

SAYRE –MCCORD, G. On Why Hume's 'General Point of View' isn't ideal and shouldn't be' In: **Hume Studies**. Vol.XX, N. 1. 1994

WARNER, S. David Hume on the public interest. In: **Reason papers** N. 15., 1990.